

STUDIER

TILL

DEN PRAKTISKA TEOLOGIENS SYSTEMATIK

AKADEMISK AFHANDLING

AF

EDV. LEUFVÉN
FIL. D:R, TEOL. LIC., KYRKOHERDE



UPPSALA
A.-B. AKADEMISKA BOKHANDELN
(I DISTRIBUTION)

STUDIER

TILL

DEN PRAKTISKA TEOLOGIENS SYSTEMATIK

AKADEMISK AFHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AF

HÖGVÖRDIGA TEOLOGISKA FAKULTETEN I UPSALA

FÖR VINNANDE AF

BEHÖRIGHET TILL DOCENTUR

FRAMSTÄLLES TILL OFFENTLIG GRANSKNING

ONSDAGEN DEN 27 MAJ 1914

KL. 10 F. M. Å LÄROSALEN N:r V

AF

EDV. LEUFVÉN

FIL. D:R, TEOL. LIC., KYRKOHERDE

UPPSALA

A.-B. AKADEMISKA BOKHANDELN

(I DISTRIBUTION)

UPPSALA 1914
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

Sid.

Historisk öfversikt:

Schleiermacher 1
Nitzsch 34
Schweizer 50
Marheineke 65
Resumé af tiden mellan Marheineke och v. Zezschwitz 72
v. Zezschwitz 82
Th. Harnack 94
Achelis m. fl. 98

Systematiska synpunkter 112

Historisk öfversikt.

Schleiermacher.

Den praktiska teologien före SCHLEIERMACHER har formen af pastoralteologi, och redan i detta namn anges dennas väsentliga brist. Den kyrkliga verksamheten identifieras med den enskilde »pastors» verksamhet, hvarvid det icke kan angifvas, på hvad grund eller till hvilket syfte denna verksamhet utöfvas. Då »pastor» var lösryckt från sitt sammanhang med kyrkan, kunde såsom regler för hans handlande icke uppställas objektivt giltiga normer, som voro tagna från kyrkan själf, utan endast subjektiva sådana beroende af individens eget godtycke. Denna äldre pastoralteologi får både för stort och för litet omfång: för stort, därigenom att moralens och »asketikens» synpunkter rymmas inom densamma, för litet så till vida, att de arter af kyrkligt handlande, som man kan beteckna med uttrycket »kyrkoregemente», voro, åtminstone principiellt, uteslutna därifrån. Då vidare denna pastoralteologi icke med nödvändighet hörde till sammans, vare sig med kyrkan eller med teologien i allmänhet, måste dess berättigande uppvisas på exempelvis det sätt, som rationalismen gärna använde, nämligen genom att betrakta kyrkan och ämbetet — resp. teorien därom — från »nyttans» synpunkt (ex. SPALDING,[1] NIEMEYER etc.). Det ligger ett fullständigt förnekande af denna vetenskaps berättigande, när exempelvis PLANK[2] på 1700-talets slut söker uppvisa dess

[1] SPALDING, Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung, 1772.

[2] PLANK, Einleitung in die theol. Wissenschaften, 1794—5.

»nytta» såsom ett populärt kompendium af den egentliga teologien »für diejenigen Candidaten des geistlichen Standes, welche schlechterdings die theoretische Theologie mit irgend welchem Erfolge zu studieren unfähig sind», således ett slags pedagogiskt surrogat för den teoretiska teologien.

Året 1811 innebär en vändpunkt i fråga om den prakt. teologiens ställning, genom det detta år utkomna arbetet af SCHLEIERMACHER: Kurze Darstellung etc.[1] I detta arbetes femte paragraf läses följande berömda definition: »Die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist». Med den satsen ställdes såväl teologien i förbindelse med kyrkan, som ock den praktiska teologien i förbindelse med teologien i allmänhet.

Detta påstående kan motiveras genom en hänvisning till den betydelse, som den samtida rationalismen innebar i fråga om förhållandet mellan kyrka och teologi. Den betydde nämligen en direkt och medveten brytning med hela den föregående tidens teologiskt-vetenskapliga metod; under 15- och 1600-talen var hela den teologiska vetenskapen inställd i ett direkt praktiskt syfte.

Liksom den profana vetenskapen gerna betraktades som en »ancilla fidei», så blef teologien en »ancilla ecclesiæ», och således praktisk. Exegetikens hufvudsyfte var att ur bibeln finna bevis för det kyrkliga lärosystemets »loci», dogmatikens att utveckla och försvara det ortodoxa systemet. När hela teologien således hade ett tydligt angifvet kyrkligt syfte, eller med andra ord själf var praktisk,[2] fanns därinom egentligen icke rum för den disciplin, som numera kallas praktisk teologi. En af »upplysningens» bärande tankar är individualismen, hvaraf följer subjektets frihet från att erkänna andra

---

[1] Dock blef arbetets betydelse för den prakt. teol. icke märkbar på två årtionden; den litteratur, som utkom under åren 1811—1831, då NITZSCHS »Observationes» utkom, står ännu oberörd af 1811 års nya program.

[2] Se exempelvis härom GERHARD, Loc. Prooem., § 11.

normer än sådana som äro af detsamma själft »satta», »autonoma», hvilket i detta fall innebär ett lösgörande från kyrklig tradition och kyrkligt lärosystem. Däraf blir följden, att bandet mellan teologi och kyrka slites, så att denna form inriktar sitt arbete icke på det direkt närliggande kyrkliga ändamålet, utan betonar sitt rent teoretiska och objektiva självändamål. Den i modern mening historiska metoden var därmed möjliggjord,[1] äfvensom hela det väldiga arbete, som på denna grund uppbyggts under 19:de århundradet. Men såsom ett faktum kan dock konstateras, att den i teologiskt-metodologiskt afseende här uppkomna förändringen ställde hela teologien i en helt ny situation, därigenom att teologien, sedd såsom en helhet, hade förlorat sitt samband med kyrklig praxis. Den situationen måste, trots det svåra i uppgiften, afvecklas i den riktningen, att en brygga måste slås mellan de två faktorerna: teologi och kyrkolif, då nämligen i annat fall en fortsatt utveckling af båda utan inre sammanhang med hvarandra, skulle ganska sannolikt ha ledt till båda faktorernas egen själfuppgifvelse.[2] SCHLEIERMACHERS nyssnämnda

[1] Exempelvis är det religionshistoriska betraktelsesätt, som utmärker den moderna exegetiken (särskildt i fråga om G. T.) grundlagdt i HEGELS religionsfilosofiska skola. Jfr. Zeitschrift für Pastoraltheologi 4, sid. 163.

[2] Det lär icke behöfva påpekas, att den nu anförda, genom rationalismen uppkomna svårigheten fortfarande existerar såsom ett under ständigt nya former uppdykande problem. I Tysklands evangeliska kyrka är nämnda spänning kroniskt elakartad. Såsom en af orsakerna härtill kan man måhända anföra den fallenhet för teoretisk spekulation, som är ett grunddrag i den tyska folkkarakteren, hvarigenom lärofrågor få en vida mer dominerande betydelse än de praktiskt kyrkliga uppgifterna. I analogi härmed kan man kanske se i engelska folkets afgjordt praktiska läggning en bidragande orsak till, att ofvannämnda konflikt mellan teologi och kyrka i England icke blifvit så akut som Tyskland. I detta sammanhang kan hänvisas till en intressant uppsats med många fina iakttagelser af BAUMGARTEN: »Die Bedeutung des englischen Einflusses für die deutsche prakt. Theologie», i Zeitschr. f. prakt. Theol. 1893.

Äfven i vårt land är svårigheten uppenbar: Svenska Missionsförbundets upprepade anfall på teologisk forskning, schismen inom Evang. Fosterlandsstiftelsen, den inom vida kretsar i svenska kyrkan rådande misstron mot all teologisk forskning, en misstro, som förf. i detta sammanhang endast konstaterar, allt detta är omständigheter, som ytterst ha sin

definition på teologi innebär ett återknytande af bandet mellan dessa två, därigenom att hela teologien ställes under synpunkten af kyrkoledning, så att detta begrepp göres till förbindelselänken mellan kyrka och teologi. Häraf följer också, att om hela teologien har detta praktiska ändamål, så blir den praktiska teologien icke endast en nödvändig del af systemet, utan också hela teologiens »krona». Om nu teologien bestämmes såsom en positivt-praktisk vetenskap, är därmed brutet med den intellektualistiska uppfattningen. Det är SCHLEIERMACHERS förtjänst att ha gifvit teologien en nära förbindelse med kyrkan, och denna positiva grundåskådning är bestämmande för hela 1800-talets teologi. Man behöfver därvid endast erinra om RITSCHLS inledningsord: »wie ferner die Theologie überhaupt nur im Dienste der religiösen Gemeinschaft des Christentums denkbar ist etc.»[1] Om den förbindelsen upphäfves, så blir teologien sitt eget självändamål, och förvandlas därmed till en allmän religionsvetenskap, men kan icke erkännas vara en kyrklig teologi. Denna ståndpunkt, som ännu i slutet af förra århundradet hade sina försvarare i RAEBIGER och DORNER, under starkt inflytande från HEGEL, kan från sina förutsättningar icke häller förklara eller motivera den praktiska teologien.[2] Emellertid kan nog till en viss grad det medgifvandet göras åt den intellektualistiska skolan, att SCHLEIERMACHERS resultat är vunnet genom en nedpressning af teologien till att bli allenast ett medel, med uteslutande af det rent vetenskapliga momentet. RAEBIGER anmärker, att SCHL. låter teologien få en rent praktisk uppgift gentemot kyrkan, hvadan han underordnar densamma under ett mål, som är för vetenskapen såsom sådan främmande, i stället för att detta skulle vara immanent. Den väsentliga udden af denna anmärkning kan dock brytas genom en erinran om,

orsak i denna ej lösta konflikt mellan teologi och kyrka. Detta, ett af samtidens svåraste problem, måste i bådas intresse finna sin lösning. Jfr härom, ehuru tillämpadt på ett speciellt område, BASSERMANN, Handbuch der geistlichen Beredsamkeit, 1885, sid. 383 f., 388 f.

[1] RITSCHL, Rechtfertigung und Versöhnung 1889, I, 1.

[2] RAEBIGER, Theologik etc. 1880. DORNER, Grundriss der Encyklopädie d. Theol., 1901.

att för SCHL. begreppen teologi och kyrka icke ligga utanför hvarandra, utan att tvärtom det är en hos teologien immanent bestämning att syfta på kyrkan. Men nekas kan nog ej, att det ligger en viss ensidighet i detta direkta betonande af teologiens kyrkoförhållande, sådant det möter i denna vändning: »dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören».[1]

Begreppet »kyrkoledning», som hos SCHL. är föreningslänken mellan begreppen teologi och kyrka, anger icke det organiska sammanhanget mellan båda, utan låter förbindelsen bli rent mekanisk: ett praktiskt intresse för kyrkoledning; teologien ställes under synpunkten af »nytta» för denna. Detta formellt-mekaniska finnes angifvet i nyssnämnda § 5 genom angifvande af den prakt. teologiens innehåll såsom »Kunstregeln». — Emellertid finnas hos Schl. ansatser till ett mera organiskt samband mellan de båda faktorerna, så att teologien fattas, icke allenast såsom stående i en mer eller mindre yttre, mekanisk förbindelse med kyrkan, utan såsom en nödvändig yttring af kyrkans lif. Detta framgår kanske icke i »Kurze Darst.», som fastmer i »Chr. Sitte», där »die Gemeinschaft» framställes såsom subjekt för »das darstellende Handeln» (»das darstellende Handeln ist das In die Erscheinung treten der Gemeinschaft selbst»).[2] Denna tankegång har han icke närmare utfört i sin prakt. teologi, men den har banat väg för NITZSCHS bekanta korrektur af Schl:s system. Häraf förklaras också, att man i »Kurze Darst.», fåfängt söker efter en utredning af det kyrkobegrepp, hvarifrån han utgår. Vänder man sig åter till »Chr. Glaube» och »Chr. Sitte», tecknas där en idealbild af kyrkan med alla lemmars inbördes likhet, hvilket han betecknar såsom karaktäristiskt för protestantismen, »denn die katholische Kirche nimmt eine ursprüngliche Ungleichheit in ihre Construktion auf, nämlich den Gegensaz zwischen Priestern und Laien.»[3]

---

[1] Kurze Darst. ed. Scholz 1910. § 6. Liknande äfven i § 3.
[2] Chr. Sitte, ed. Jonas, 1884, s. 513.
[3] Ibdm., s. 519.

Hade denna tanke lagts till grund för den prakt. teologien, hade näppeligen det mekaniska begreppet »kyrkoledning» intagit den dominerande plats, som det faktiskt intar hos Schl.

I sammanhang härmed kan fästas uppmärksamheten på en annan synpunkt af konfessionell art.

Mellan den lutherska och den reformerta kyrkan råder en olikhet i afseende på kyrkobegreppet, en olikhet, som åtminstone i stort sedt kan formuleras så: lutherdomen stannar vid de yttre kännetecknen på kyrkan (»docetur et administrantur»), den reformerta betonar kyrkans samfundskarakter, således en återverkan af predestinationsteorien.[1] Ty genom sin ställning till denna teori har kalvinismen aldrig kunnat så afgjordt fasthålla vid kyrkans anstaltliga karaktär som lutherdomen.[2] Men utgår man från denna senare uppfattning, blir frågan icke om ett kyrkans handlande, utan om ett handlande i kyrkan. Detta handlandes subjekt är då icke kyrkan, utan den enskilde »pastor», hvaraf följer, att den prakt. teologien blir *icke* en reflexion på detta handlande såsom ett ur enheten framgånget och af denna enhet principieradt, systematiskt helt, som har nödvändighetens karaktär, utan en diffus och rent subjektiv pastoralteknik. Utgår man åter, som kalvinismen, från begreppet kyrka såsom samfundsorganism, jämte dess härmed sammanhängande energiska kraf på kyrkans helighet,[3] får det pastorala handlandet en väsentligt annan karaktär, hvilket klarast kommer att afspegla sig i teorien: det pastorala handlandet blir ett kyrkans eget nödvändiga handlande, hvars subjekt sålunda blir, icke i närmaste hand den enskilde »pastor» såsom förvaltare af »verbum et sacra-

---

[1] Cat. Genev.: »Quid est ecclesia? Corpus ac societas fidelium, quos Deus ad vitam æternam prædestinavit.» Jfr Cat. Heid. 54. Se till ofvanstående flere ställen i förf:s »Kybernetikens Principlära», t. ex. sid. 66 not.

[2] Förf. vet väl, att kyrkan för Luther är ett »samfund», likaväl som för Calvin en »anstalt» (Jfr Krauss, D. prot. Dogma etc. 1876, sid. 44), men det inverkar dock icke på här ofvan gifna allmänna karakteristik af de båda kyrkosamfundens ställning till frågan; ty Luther är icke identisk med luth. kyrkan, lika litet som Calvin med reform. kyrkan.

[3] När kalvinismen regelbundet till kyrkan predicerar begreppet »regimen» eller »disciplina», är detta formen för krafvet på kyrkans helighet.

menta», utan kyrkan själf såsom en organism. Af detta, närmast a priori, förda resonemang framgår således, att kalvinismen genom sitt kyrkobegrepp utgör den historiska förutsättningen för uppkomsten af den praktiska teologien i modern bemärkelse. Praktiskt bekräftas detta af erfarenheten: denna vetenskap har, med SCHLEIERMACHER, växt fram på reformert mark. Och en af de afgörande punkterna i dennes system är just hans starka betonande af begreppet kyrka såsom »eine vom heiligen Geiste beseelten Gemeinschaft der Gläubigen».[1]

Är nu detta resonnemang riktigt, borde man ha anledning vänta, att ansatser till en liknande uppfattning af prakt. teologien som den SCHLEIERMACHER företräder, förefunnes redan före honom på reformert kyrkoområde. Så är ock förhållandet: redan HYPERIUS har i 4:e boken af sitt arbete »de recte formando theologiæ studio etc.» gifvit grundritningen till ett verkligt praktiskt-teologiskt system.[2] Den enhet, som är ett systems nödvändiga förutsättning, är där klart angifvet: »gubernatio ecclesiastica» [»omnia ad rectam ordinationem atque administrationem ecclesiarum apprime conducerent»]. Ur denna kyrkliga princip härledes mångfalden, hvilken sålunda systematiskt inordnas under principen. Att denna systemets mångfald, d. v. s. de olika disciplinerna i denna praktiska teologi (ehuru H. visserligen ej själf använder namnet »prakt. teol.») ej fullt öfverensstämmer med nutida uppfattning, är ej ägnadt att förvåna, då den prakt. teol. ännu ej nått fram till en allmänt erkänd indelning.[3] Hufvudsaken

---

[1] »Es muss anerkannt werden, dass SCHLEIERMACHER durch die centrale Stellung, welche er dem Begriff der Kirche in seinem System zugestand, wie durch die Sicherstellung ihrer religiösen Eigenart, sich als den Interpreten wieder auflebender Kirchlichkeit bewährt hat». SEEBERG, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche, 1885, sid. 206.

[2] Jfr ACHELIS, Prakt Theologie, 1911, I, 10, m. fl. arb.

[3] Läran om missionen saknas ju, hvilken brist är självklar under dåvarande förhållanden. I stället förekommer kyrkohistorien: men härvid är att märka, att H. knappast fattar kyrkohistorien såsom en historisk vetenskap i modern bemärkelse; hufvudsyftet med kyrkohistorien är för H. att finna »omnia, quæ ad gubernationem ecclesiasticam necessaria sunt», således en synpunkt, som näppeligen ensam täcker den moderna kyrkohistoriens

är, att HYPERIUS formulerat den prakt. teologiens uppgift och syfte och sålunda gifvit självfva grunden till dess vetenskapliga karaktär. På denna af HYPERIUS först lagda grund bygger SCHLEIERMACHER; dessa två bilda därför utgångspunkten för den moderna prakt. teologien. Åt hvilkendera största betydelsen skall tilläggas, är en fråga, som icke kan besvaras.[1] [2]

Häraf framgår således riktigheten af förut angifna synpunkter, att det reformerta kyrkobegreppet involverade möjligheten af den prakt. teologien såsom verklig vetenskap.

Såsom nyss antyddes, är för SCHLEIERMACHER kyrkan icke en anstalt, utan »eine Gemeinschaft»; men i begreppet »Gemeinschaft» ligger organisation, och det väsentliga i en organisation (nämligen enligt Schl:s uppfattning) är skillnaden mellan det organiserande subjektet och det organiserade objektet; praktiska teologien riktar sig således på ett kyrkligt handlande, hvars syftemål är kyrkans uppehållande och fullkomnande, och hvars nödvändiga form är förhållandet mellan organisationens subjekt och dess objekt. Det kyrkliga handlandet blir kyrkoledning eller kyrkoregemente (ordet taget i vidsträckt bemärkelse), som har sin grund i den ur organisationsbegreppet analyserade åtskillnaden mellan »die Hervorragenden» och »die Masse».[3] »Die Hervorragenden» i detta sammanhang blir uppenbart = clerus, och »die Masse» = laici. Det kan icke bestämdt påstås, att denna distinktion

---

arbetsuppgift. Däremot är att märka, att H. särskildt upptager »de schola ac doctrina catecheseos», hvilket är anmärkningsvärdt därför, att kateketikens betydelse först framgår under pietismen.

[1] ACHELIS, Anf. arb., kallar (sid. 10) Hyperius »der Vater der prakt. Theol. nach heutiger Fassung des Begriffs», och (sid. 14) Schleiermacher »der Urheber der prakt. Theol. als Wissenschaft».

[2] Såsom af ofvanstående framgår, betraktar förf. (detta i motsats till STEINMEYER, Topik etc., s. 17) Hyperius såsom reformert teolog, närmast då af »Conf. tetrapolitanas» typ. Afgörande för denna uppfattning har varit H:s ställning till frågan om d. hel. Skrifts normativitet, äfvensom hans uppfattning af kyrkotukten, där, enligt förf:s åsikt, hans reformerta grundsyn är påtaglig.

[3] SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung, s. 267.

är oriktig (den nämligen, att i organisationens begrepp ligger denna motsats mellan clerus och laici), men den anmärkningen kan göras, att Schl. förvandlat ett accidentialförhållande till ett substansförhållande. Ty den nyssnämnda skillnaden är ett accidens till den empiriska kyrkan, men utgör icke en substantiell bestämning till den ideala kyrkan. Men ett accidentiellt relationsbegrepp, som är funnet genom empirisk analys, kan icke utgöra en bärande grund för en objektiv systematik, då ju denna skall angifva och utgå från de för väsendet substantiella attributen. Däraf följer, att systemet självt kommer att sakna den riktiga utgångspunkten. Ty en systematisk framställning af ett föremål innebär ett angifvande af den ordning, som är för föremålet inhærent och objektiv.

Denna tankegång, nämligen att låta motsatsen: klerus : laici, bli konstitutiv för den praktiska teologien, passar visserligen förträffligt till begreppet »kyrkoledning», men står icke i samklang med hans förut antydda ideala åskådning i »Chr. Glaube» och »Chr. Sitte» om kyrkan såsom bestående af fullkomligt lika medlemmar. Det är denna senare synpunkt, som innebär förklaringen till hans kultlära; Schl:s åsikt om kult och predikan kan icke tillfredsställande förklaras ur begreppet »kyrkoledning».

Den i »Kurze Darst.» gifna motsatsen mellan »die Hervorragenden» och »die Masse» utföres närmare i hans »Pr. Theol.»:[1] i begreppet en ledande verksamhet ligger begreppet olikhet (nämligen mellan det ledande subjektet och det ledda objektet); då frågas: hvarigenom uppstår den olikhet, som därvid förutsättes, och som innebär möjligheten för en ledande verksamhet? Förhållandet mellan Kristus och de troende innebär en absolut olikhet, som är grundad i kristendomens eget väsen såsom ett rent personligt förhållande. Den ledande verksamheten är således ursprunglig och grundad i kristendomens eget väsen. Efter Kristi bortgång har denna verk-

---

[1] Schleiermacher, Die praktische Theologie etc., edidit Frerichs, 1850, s. 12 f.

samhet utöfvats af hans apostlar, ehuru den småningom aftar och därför är att betrakta som ett genomgångsstadium fram mot det mål, som blifvit af Joh. angifvet i ordet: »I hafven icke behof af att någon lär Eder» (1 Joh. 2, 27, jfr Joh. Ev. 16, 13). På denna punkt har alltså Schl. erkänt, att begreppet organisation icke tänkes ligga i begreppet kyrka såsom sådan, utan dess nödvändighet deduceras på följande sätt: i kyrkan ligger en dubbel princip för nyss omtalade olikhet, nämligen dels i afseende på de olika medel, genom hvilka församlingen underhålles (olika språk etc.), dels ock den olika grad af intensitet, med hvilken församlingsidén verkar i den enskilde. I detta senare afseende anför Schl., att en församling endast är möjlig genom församlingsidéns upptagande i individen, i hvilket afseende en olikhet måste tänkas, så att der »Gemeingeist» verkar hos somliga produktivt, hos andra receptivt. Såsom illustration härtill kan hänvisas till kristendomens första tider: mellan apostlarne råder ingen egentlig skillnad i afseende på deras egen tro, d. v. s. i fråga om deras ställning till Kristus; men i fråga om den intensitet, med hvilken församlingsidén trädt fram för dem, med andra ord, i fråga om deras förhållande till det hela (där således ej längre är fråga endast om deras egen ställning till samfundets stiftare) kan otvifvelaktigt konstateras en betydande skillnad: det är några af apostlarne, som i detta afseende stå vida framom de andra, hvilkas verksamhet, historiskt sedt, gått under.

I nu skizzerade deduktion har således Schl., med uttryckligt angifvande af bibelställen, erkänt, att i kyrkans eget begrepp icke ligger någon principiell åtskilnad, vare sig mellan gifvande och mottagande, eller mellan clerus och laici (ty denna första åtskilnad är naturligtvis en förutsättning för denna senare). Ur kyrkobegreppet självt, fattadt i dess idealaste form, kan således icke genom deduktion vinnas det begrepp, som för Schl. är grundvalen för hela den prakt. teologien. Det är således en bekräftelse på, att den idealare uppfattningen, som möter i hans dogmatiska och etiska åskådning, icke konsekvent genomförts i den prakt. teologien. Men i denna hans senare uppfattning ligger resignation för den

uppgiften att låta det kyrkliga handlandet (resp. dess reflex i teorin därom = d. prakt. teol.) självt framgå organiskt ur kyrkan, sådan denna fattas idealt. I stället går deduktionen ut från empiriska förhållanden, som väl kunna erkännas vara såsom empiriska riktiga, men hvars sammanhang med den ideala kyrkans väsentliga attribut icke äro klargjorda. Här lyser fram den svårighet, som särskildt följer den reformerta teologien, svårigheten nämligen att fasthålla förbindelsen mellan kyrkans ideala och reala sidor. De bägge kyrkobegreppen stå såsom tvenne begrepp, mellan hvilka reflektionen icke kan slå någon brygga. Då det ideala kyrkobegreppet icke lämnar Schl. någon utgångspunkt för deduktionen af den prakt. teol. (d. v. s. då därur icke kan analyseras fram någon principiell åtskilnad mellan aktiva och passiva församlingsmedlemmar), tar han sin utgångspunkt ur den empiriska kyrkans begrepp.

Då frågas: är Schl:s framställning af den dubbla princip af åtskilnad, »das immer bleiben wird», riktig? Ja, utan tvifvel. Det är riktigt, att samfundets extensitetsdrift framträder i olika grad hos individerna; den historiska hänvisningen på apostlarna i detta stycke lär ej kunna jäfvas. Det är sant, att kyrkan i sitt historiska vardande involverar en relativ motsats mellan aktiva och passiva element. Så blir Schl:s slutsats denna: då det således ligger i kyrkans begrepp såväl teoretiskt som historiskt, en åtskilnad mellan mottagande och gifvande, så blir det kyrkliga handlandet ett handlande af de gifvande på de mottagande, eller af clerus på laici, eller kyrkoledning: kyrkoledningen (med clerus som subjekt och laici som objekt) är därför grundad i kyrkan själf.

Det är dock i denna punkt beviset brister; en relativ motsättning mellan »die Hervorragenden» och »die Masse», såsom inhærerande i kyrkans empiriska struktur, kan nog erkännas, men det blir ett hopp i bevisningen att låta denna motsättning utan vidare bli identisk med motsättningen mellan »clerus» och »laici». Det kyrkliga handlandet enligt Schl. börjar först på den punkt, där den allmänna motsättningen mellan ledande och ledda, mottagande och gifvande, öfvergått

till motsättningen mellan clerus och laici.[1] Bevisföringen är riktig, så länge ordet »die Hervorragenden» användes, men oriktig, när därför substitueras begreppet »clerus». Begreppet »kyrkoledning» är således taget i alltför inskränkt bemärkelse. Då nu hela systemet är byggdt på detta begrepp »kyrkoledning», kommer denna fundamentala brist att återverka i hela systemet. Motsatsen mellan clerus och laici är icke grundad i kyrkans eget begrepp utan inträder på ett visst moment i kyrkans empiriska vardande. Men då utgångspunkten för Schl. är ett konstaterande af den empiriska kyrkans bestämningar (nämligen detta motsatsbegrepp), har han icke haft anledning upptaga den fråga, som dock här vore afgörande, huruvida denna motsats äfven inhærerar kyrkobegreppet i dess idealitet. Detta, som förf. här kallat ett hopp i bevisningen, är säkerligen icke att fatta som en logisk lapsus af Schl., utan är beroende på den oriktiga utgångspunkten.

Det är tvenne tankekedjor, som stå skäligen oförenade: den ena kan uttryckas med Schl:s egna ord sålunda: »die praktische Theologie kann in ihrem eigenthümlichen Charakter nur in dem Mass sich entwickeln, als in der Kirche der Gegensatz zwischen Klerus und Laien heraustritt»;[2] den andra framträder inom hans prakt. teologiska system tydligast i teorien om kulten såsom »darstellendes Handeln», hvilken teori har till förutsättning den åsikt om alla församlingsmedlemmars fullständiga likhet, som finnes angifven i förutnämnda arbeten.

Denna nu anmärkta mekaniskt-empiriska uppfattning lägges af SCHLEIERMACHER äfven till grund för den praktiska teologiens indelning. Som bekant är denna indelning dikotomisk: teorien om kyrkotjänsten, eller den art af kyrkoledning, som har till objekt den enskilda lokalförsamlingen, samt teorien om kyrkoregementet, eller den art af kyrkoledning,

---

[1] »Die prakt. Theol. kann in ihrem eigenthümlichen Charakter nur in dem Mass sick entwickeln, als in der Kirche der Gegensatz zwischen Klerus und Laien heraustritt», Kurze Darst., s. 103.

[2] Kurze Darst., s. 103.

som omfattar ett komplex af lokalförsamlingar (§ 274). Denna kvantitativa indelningsgrund kan näppeligen vara uttryck för en ordning, som är för objektet inhærent och nödvändig, utan den är vunnen genom reflexion på den empiriska kyrkans form, hvarmed följde, att systemet blef byggdt på en tillfällig bestämning. Den följande utvecklingen riktade gärna sin kritik på denna kvantitativa och tillfälliga indelningsgrund, med yrkande, att det kyrkliga handlandets olika arter skulle framgå såsom kvalitativa och nödvändiga former af principen.

Schl:s motivering för den principiella indelningen i kyrkotjänst och kyrkoregemente lyder sålunda: »Das Christentum wurde erst geschichtlich, als die Gemeinschaft aus einer Verbindung mehrerer räumlich bestimmter Gemeinden bestand, die aber auch jede den Gegensatz zur Gestalt gebracht hatten, als wodurch sie erst Gemeinden wurden. Daher nun gibt es eine leitende Wirksamkeit, deren Gegenstand die einzelne Gemeinde als solche ist, und die also nur eine lokale bleibt, und eine auf das Ganze gerichtete, welche die organische Verbindung der Gemeinen, das heisst die Kirche, zum Gegenstand hat.»[1] Denna hans motivering innebär alltså, att utgångspunkten är tagen rent empirisk: kristendomens framträdande i historien är betingad af en förbindelse mellan flere lokalförsamlingar, hvaraf följer, att handlandet i kyrkan blir antingen lokalt eller totalt, åtminstone teoretiskt; praktiskt blir motsatsen ofullständig, »indem mittelbar aus der Leitung der einzelnen Gemeine etwas für das Ganze hervorgehen kann; und ebenso kann eine aus dem Standpunkt des Ganzen bestimmte leitende Tätigkeit zufällig nur eine einzelne Gemeine treffen.»[2] Riktigheten af denna Sch:s utgångspunkt torde med fog kunna ifrågasättas. Härvid bemärkes:

Kristendomen, eller rättare sagdt, den kristna kyrkan, (ty så bör Schl:s terminologi preciseras) framträder icke vid sitt inträde i historien såsom en komplex af församlingar, utan tvärtom såsom en klar och bestämd enhet: församlingen

[1] Kurze Darst., § 271.
[2] Kurze Darst., § 271.

i Jerusalem.[1] Genom den första pingstdagens gudomligt kausala handling stiftas icke en lokalförsamling jämnställd med andra, hvars summa blir en kyrka, utan en kyrka, som i sig potentiellt är universell och total. Den kyrkohistoriska utvecklingen, hvilken i detta sammanhang innebär en successivt fortgående differentiering, utgör därför ett utvecklande af den kyrkans universalitet, hvilken redan fanns i den första församlingen. Om Schl:s åskådning, sådan den fått sin visserligen vaga formulering i här ofvan citerade §, utfördes, skulle den sannolikt innebära, att kyrkan under sin historiska utveckling, så att säga aritmetiskt, fogar lokalförsamling till lokalförsamling, hvilkas sammanlagda summa blir en kyrka.[2] Fattar man kyrkan vid sitt första historiska framträdande såsom in nuce involverande sin universella och totala väsensbestämning, blir konsekvensen, att differentieringen mellan »die einzelne Gemeinde» och »die organische Verbindung der Gemeinen, das heisst die Kirche», är en af den empiriska utvecklingen betingad form, hvilken såsom sådan får relativitetens tillfällighetskarakter, men som däremot ej ligger i väsendet såsom sådant. Den reformerta kyrkovyn, som i detta afseende är Schl:s tysta förutsättning, har här vållat, att själfva indelningen utgått från ett antagande, som hvarken är historiskt eller teoretiskt riktigt: från historisk synpunkt är Schl:s i § 271 gifna framställning, att kristendomen fått sin historiska karaktär först genom »eine Verbindung mehrerer räumlich bestimmter Gemeinden», icke öfverensstämmande med det verkliga förloppet vid kyrkans instiftande på jorden; teoretiskt kan häller icke erkännas, att denna nu omnämnda

[1] Denna punkt har Schl. berört i sin Pr. Theol. sid. 53; det behöfver icke framhållas, att förf. i fråga om den första kristna församlingens betydelse står på annan ståndpunkt, än den som där framträder. Jfr detta arbetes framställning af ZEZSCHWITZ, äfvensom förf:s »Kybernetikens Principlära.»

[2] Jfr förf:s Kybernet:s principlära, 1910, sid. 66 m. fl. st.

[3] Häremot kan riktas följande ord af ZEZSCHWITZ: »Als Wesensbegriff der Kirche kann nur das gelten, was das Moment wiedergiebt, worin ihr Sein liegt, und nicht das Moment, was nur das Werden darstellt», ZEZSCHWITZ, System etc., § 24.

differentiering ligger i kyrkans eget väsen såsom en dess nödvändiga form. Häraf blir följden, att indelningen endast får en relativ giltighet. Såsom bevis för detta påstående kan anföras ingen mindre än indelningens egen upphofsman: SCHLEIERMACHER. I § 274 läses nämligen i noten (sedan själfva texten definierat begreppen kyrkotjänst och kyrkoregemente) följande ord: »Nicht als ob es in der Natur der Sache läge, dass dies die Haupeinteilung sein müsste, sondern weil dies dem gegenwärtigen Zustand unserer Kirche das Angemessenste ist etc.»[1] Här erkännes sålunda, att indelningen endast har en relativ giltighet, då den icke är grundad »in der Natur der Sache», utan är lämpad efter »kyrkans nuvarande tillstånd».[2] Vetenskapen får knappast i sina fundamentala satser operera med andra än objektivt giltiga principer, hvilket Schl. tydligen själf insett. Samma reservation återfinnes äfven i det närmare utförande af systemet, som Schl. gifvit i sin Pr. Th.: »Indess ist dieser Gegensaz immer auch nur ein relativer».[3]

Otillräckligheten af denna kvantitativa indelningsgrund är af Schl. halft erkänd i nyss citerade not till § 274 sålunda: »Es gibt anderwärts Verhältnisse, in denen von Kirchenregiment in diesem Sinne wenig zu sagen wäre, weil es nur ein sehr loses Band ist, wodurch eine Mehrheit von Gemeinen zusammengehalten wird»; med andra ord: om församlingstypen är den independentistiska, med lokalförsamlingar utan inre enhet, så finns ingen plats för kyrkoregementet, icke ens teoretiskt. Schl. har varit för skarp tänkare, för att ej själf inse svårigheten i sin indelning, (hvilket ju framgår af här ofvan anförda ställen), men att han dock fasthållit denna relativa indelningsgrund, beror på hans kyrkobegrepp: ett

[1] Kurze Darst., § 274.

[2] Dessa sväfvande uttryck, att indelningen bör ske efter »die Natur der Sache» etc., återkomma gärna på de håll inom den moderna litteraturen, där den systematiska synpunkten fått träda tillbaka. Så förklarar KNOKE, att denna vetenskap bör indelas från synpunkten af »eine naturgemässe Anordnung». KNOKE, Grundriss d. pr. Theol. 1896, sid. 5. Men då frågas: hvad menas egentligen med detta uttryck?

[3] Prakt. Theol. etc. sid. 33.

typiskt exempel härpå erbjuder sig i nyssnämnda märkliga not till § 274: »der Verband der Gemeinen, wie wir ihn vorzugsweise Kirche nennen»: kyrkan såsom en öfver lokalförsamlingen stående enhet existerar egentligen icke annat än såsom en komplex af lokalförsamlingar, eller som förf. förut uttryckt det: den aritmetiska summan af dessa. Med Schl:s uppfattning följer dels, att gränserna för kyrkotjänst och kyrkoregemente bli sväfvande (ty de äro icke kyrkans kvalitativt skilda väsensfunktioner), dels ock, att kyrkoregementet principiellt icke har något utrymme i den praktiska teologien: att den faktiskt upptagits är en koncession åt verkligheten (»d. gegenwärtige Zustand unserer Kirche»); men ju lösare förbindelsen blir mellan lokalförsamlingarna, (och från reformert ståndpunkt är, åtminstone teoretiskt, intet hinder för, att denna förbindelse blir helt och hållet upphäfd), dess svårare blir att i reflexionen på det kyrkliga handlandet, d. ä. i den prakt. teologien, få rum för något principiellt berättigande för läran om kyrkoregementet,[1] då denna disciplin blir sekundär i förhållande till läran om kyrkotjänsten. Om därför Schl. på flere ställen[2] uttryckligen betonar båda disciplinernas nödvändiga sammanhang, så att ordningen dem emellan är »an und für sich gleichgiltig», är det dock följdriktigt, att läran om kyrkoregementet följer efter läran om kyrkotjänsten, detta både i »Prakt. Theol.» och »Kurze Darst.» (åtminstone 2:dra upplagan).

Såsom i det föregående angifvits, har Schl. i och med fastställande af sin utgångspunkt, kyrkan i dess empiriska faktizitet, resignerat för den prakt. teologiens uppgift att låta den ideala kyrkans väsen bli normerande för det kyrkliga handlandet. I full konsekvens härmed är hans fixerande af den prakt. teologiens uppgift på det sätt, som sker med föl-

---

[1] Man jämföre i stället Luthers innehållsrika ord i Cat. Maior om kyrkan såsom »mater, quæ parturit ac alit per verbum.» MÜLLER, D. symbol. Bücher, 8 Aufl. s. 456.

[2] Ex: Kurze Darst. § 276, Pr. Theol. 52 f.; på senare stället betonas särskildt sammanhanget mellan båda. Pr. Th. s. 735 och 787. Jfr SCHWEIZER, Ueber Begriff und Eintheilung der prakt. Theol. 1836, sid. 54 f.

jande ord: »Die praktische Theologie will nicht die Aufgaben richtig fassen lehren, sondern indem sie dieses voraussetzt, hat sie es nur zu tun mit der richtigen Verfahrungsweise bei der Erledigung aller unter den Begriff der Kirchenleitung zu bringenden Aufgaben.»[1] Däri ligger, att den prakt. teologien blir teknik. Detta för Schl. karakteristiska betraktelsesätt utföres fullständigare i hans Prakt. Theol. sid. 25 f.

Oppositionen mot denna Schl:s uppfattning af prakt. teologien såsom uteslutande teknik, har under den följande utvecklingen varit särdeles liflig.

Emellertid är Schl. här fullt konsekvent — nämligen från sina förutsättningar. Till belysande häraf hänvisa vi till nyssnämnda ställe i Pr. Th. Så läses: »Das Geschäft der praktischen Theologie ist, die aus den Ereignissen der Kirche entstandenen Gemüthsbewegungen in die Ordnung einer besonnenen Thätigkeit zu bringen».[2] Uttrycket »teknik» förutsätter, att något skall göras, och innesluter riktiga sättet, hvarpå det bör utföras; och detta förutsätter en vilja att handla i afseende på kristna kyrkan. Men detta åter innebär ett intresse, hvadan den prakt. teologien endast existerar för dem, som ha ett intresse af ett handlande i den kristna kyrkan. Och ett intresse är icke möjligt utan — det är bäst att använda originalets eget ord — »Gemüthsbewegung». Ett handlandes verkliga orsak är därför alltid en dylik »Gemüthsbewegung». Om vi gent emot ett föremål äro antingen likgiltiga, eller ock ingen relation finnes mellan känslan af föremålet och viljan därtill, så kommer ingen verksamhet till stånd. Alltså — tillämpadt på kyrkan — kan icke någon verksamhet utgå från den, som är för kyrkan likgiltig; likaså ej heller ifrån den, som är i en viss grad af förtviflan, nämligen i förhållande till kyrkan. Å andra sidan kan man vara fullt nöjd med kyrkans nuvarande tillstånd: i detta fall har sammanhanget med viljan upphört, i det man menar, att det är obehöfligt att utöfva någon verksamhet. Praktiska teologiens uppgift blir då att gifva åt denna verksamhet en bestämd ordning och låta

[1] Kurze Darst. § 260.

[2] Prakt. Theol. s. 27.

den vara betingad af en riktig föreställning, eller med andra ord: den prakt. teologiens ändamål är alltså att bringa all verksamhet (d. v. s. inom kyrkan) i sammanhang och höja den till klarhet; »teknik» är det, hvarigenom »die Gemüthsbewegung» införes i den bestämda ordning, som medföljer en af förståndet klart fattad verksamhet.[1] Detta uttryck varieras sedermera (med en mera intellektualistisk modifikation) därhän, att tekniken åstadkommer ett handlande, icke endast efter »Gemüthsbewegung», utan ock efter den klara åskådningen af föremålet, efter konstruktion af uppgiften och förfaringssättet för uppgiftens lösning.[2]

Till detta Sch:ls resonemang, såsom stöd för hans teori om prakt. teologien såsom uteslutande teknik, kan man, för att klarare få fram den principiella innebörden häraf, göra följande två frågor: 1) Hvad är alltså handlandets (d. v. s. det kyrkliga handlandets) subjekt, och i sammanhang härmed, hvad är dess objekt? 2) Hvad är handlandets mål? och i sammanhang härmed, hvad är handlandets motiv?

1) Hvad är (enligt Schl:s här ofvan i korthet refererade framställning) handlandets subjekt och objekt?

Svaret härpå kan icke vara tvifvelaktigt: handlandets subjekt är den handlande individen. Subjektet är icke kyrkan, utan den enskilde »pastor». Detta framgår ju enklast genom en hänvisning till den af honom använda termen »Gemüthsbewegung», såsom betecknande en för handlandet nödvändig faktor: det är en uppenbar orimlighet att substituera begreppet kyrka eller ens begreppet lokalförsamling såsom subjekt för en »Gemüthsbewegung», utan dess subjekt måste vara en individ. Ytterligare bevis härför lämnar Schl. själf därigenom, att han faktiskt behandlar åtskilligt af det material, som nu räknas till prakt. teologi, i etiken. Ett klart och distinkt uttalande härom finnes i bilagan till hans Pr. Theol.: »jede Technik hat in der Ethik ihr letztes Princip».[3] Handlandets objekt blir då — korresponderande häremot — icke kyrkan

---

[1] Pr. Th. s. 27—28.
[2] A. arb. s. 29.
[3] A. arb. Beilage A, 2, sid. 735.

själf, utan de enskilda individerna. Men då kan häremot invändas — såsom skett af BASSERMANN[1], ehuru ej med direkt hänsyftning på Schleiermacher —, att om prakt. teologien har till föremål det kyrkliga lifvet i hela dess konkreta rikedom, så kan den omöjligen inskränka sig till att endast gifva de rent tekniska anvisningarna för utöfvande af vissa kyrkliga funktioner, såsom sker i homiletiken och kateketiken, då i det kyrkliga lifvet i nyssnämnda omfattning ingå områden, där dylika tekniska anvisningar äro obehöfliga, t. ex. i fråga om kultens liturgiska del samt ifråga om kyrkoförfattningen.

Schl. har i detta nu angifna afseende icke väsentligt gått utöfver sina föregångare: redan på 16- och 1700-talen lät man prakt. teologien ingå som en del af etiken.[2]

2) Hvad är handlandets mål? Och, i sammanhang härmed, hvad är handlandets motiv?

Om den under n:r 1 uppställda frågan med lätthet kunde besvaras, så är däremot denna senare förenad med en viss svårighet. I nu refererade ställe från »Pr. Theol.» är det påfallande, huru obestämda uttryck Schl. väljer för att angifva detta kyrkliga handlandes mål (t. ex. följande vändningar: »ein Handelnwollen in Beziehung auf die christliche Kirche wird vorausgesezt»; »*etwas* in der christlichen Kirche zu Stande zu bringen)». Handlandets mål är icke gifvet i objektet självt, utan målet är satt af det handlande subjektet; då återigen, enligt hvad i föregående moment blifvit visadt, subjektet är individen, blir handlandets mål ett rent individuellt, således betingadt af rent subjektiva faktorer, men ej af objektiva normer. Detta förhållande, som förklarar det sväfvande uttryckssättet, är konsekvent, nämligen från den ståndpunkt, som tydligast finnes angifven i Kurze Darstellung § 260: »Die praktische Theologie will *nicht die Aufgaben* richtig fassen lehren; sondern — hat es nur zu thun mit der richtigen *Verfahrungsweise* —». Häraf följer, att prakt. teologiens uppgift blir

---

[1] BASSERMANN, Beiträge zur prakt. Theologie, 1909, sid. 28—29.

[2] Exempel: VITRINGA: Typus theologiæ practicæ sive de vita spirituali (1716). WITSIUS, Schediasma theologiæ practicæ, 1729.

formell, så som MOLL uttrycker det: »ein Formalismus der Reflexion, in welchem nicht die Sache selbst in ihrer eigenen Bewegung sich entfaltet, sondern das Subjekt sich in seinen Betrachtungen und Bemerkungen um dieselbe herumbewegt.»[1] Därmed har den prakt. teol. blifvit beröfvad den uppgift, som väl dock är för henne den väsentliga, nämligen att söka fastställa kyrkolifvets ideella innehåll, och liksom söka inrikta »das Handelnwollen» på detta objektiva mål, härvid dock med troget fasthållande af de faktorer, som äro betingade såväl af kyrkans lif i gångna tider, som ock af hennes närvarande tillstånd. Då är ett verkligt objektivt giltigt innehåll gifvet åt såväl det kyrkliga handlandet som ock åt den prakt. teologien. Åt detta resonnemang kan gifvas samma vändning som af HARNACK: det riktiga förfaringssättet kan endast vinnas ur uppgiften själf.[2] Schl. har här skattat åt en ensidig formalism.

Då således — enligt SCHLEIERMACHER — objektet själft icke i sig innehåller de normer, som betinga »das Handelnwollen in Beziehung auf der christlichen Kirche», så måste dessa normer sökas på andra håll, och då uppstår frågan: hvilka äro handlandets motiv? Härpå kan först svaras negativt: dess motiv äro icke det objektivt giltiga målet såsom ett »Seynsollende»; utan det positiva innehållet måste, enligt hans grundåskådning, ligga i individen såsom handlandets subjekt; målet och motivet bli icke kyrkans egen immanenta sträfvan att realisera sitt ideala vara genom det empiriska vardandets successiva process, utan blir — här möter det uttryck hos Schl., som kastar ett grellt ljus öfver hela ståndpunkten — »Gemüthsbewegungen», nämligen hos den enskilde, som handlar i kyrkan. Det är uppenbart individual-psykologiska faktorer, som här kastas in såsom afgörande motiv. Öfverföres hans uttryck till modernare psykologiskt språkbruk, blir meningen, att viljan (till ett handlande i kyrkan) är beroende af den känsla af lust eller af olust, som afficierar subjektet. Hela det kyrkliga lifvets utvecklingslagar äro så-

---

[1] MOLL, O. System der prakt. Theologie, 1853, sid. 36.
[2] HARNACK, Prakt. Theologie, 1877, Bd. I, sid. 49.

lunda reducerade till lust- eller olustkänslor hos vissa individer, hvilka känslor drifva dem »etwas zu Stande zu bringen». Konsekvent och lättförklarlig är denna ståndpunkt hos en teolog, som först upptäckt den nära samhörigheten mellan religion och känsla. Det stora i denna upptäckt kan dock icke hindra det erkännande, att i samma mån hufvudvikten lägges på känslan, något af dennas egen obestämdhet glidit in i hela systemet.

I saknad af, hvad förf. ville kalla ett verkligt organiskt kyrkobegrepp, har denna hans utgångspunkt fört in det prakt. teol. systemet i individualistiska banor, där känslans dimmiga obestämdhet fått träda i stället för verkliga principer. Konsekvensen är oförneklig, men slutsatsens oriktighet pekar hän på förutsättningens brister.

Alltså: utgångspunkten (den väsentliga motsatsen inom kyrkan mellan klerus och laici) har fört med sig teorien om prakt. teol. såsom teknik. Den följande utvecklingen visar också det nödvändiga sammanhanget mellan förutsättningen och slutsatsen: man kan i allmänhet påstå, att de praktiska teologer, som nekat prakt. teologiens egenskap att vara teknik, också ha utgått från ett annat kyrkobegrepp.

En viktig punkt härvid, som redan i det föregående påpekats, är dock följande: SCHLEIERMACHER känner äfven en annan sida i kyrkobegreppet, som tydligast framträder på det liturgiska och homiletiska området. Hvad är nämligen, enligt Schl., kult, och hvad är predikan? Svaret är kortast detta: »ein darstellendes Handeln, ein Darstellung». Men är kulten en »Darstellung», hvar finns där egentligen rum för motsatsen mellan liturg (resp. predikant) och församling? (Och den motsatsen är ju dock enligt Schl. af konstitutiv art.) Den frågan kan besvaras med Schl:s egna ord på följande, rätt öfverraskande sätt: »Da nun der Cultus als Einheit eine gemeinschaftliche Darstellung sein muss: so muss der Gegensaz (d. v. s. mellan liturg och församling) dieser Einheit untergeordnet sein, sich aus ihr erheben und in sie wieder verlieren».[1]

[1] Pr. Theol. sid. 752.

Liknande yttranden förekomma jämväl på flera andra ställen både i »Pr. Th.» och »Chr. Sitte».[1]

Men den uppfattning af kyrkan, som här ligger till grund, innebär en principiell olikhet med den åskådning, som bär upp hela hans prakt. teologi: för kyrkans väsen är motsättningen mellan clerus och laici konstitutiv. Dessa två tankebanor har Schl. låtit stå oförmedlade bredvid hvarandra.

* * *

Från dessa förutsättningar indelar SCHLEIERMACHER den prakt. teologien på följande sätt:

Kyrkotjänsten, som till föremål har lokalförsamlingen, är antingen uppbyggande eller regerande;[2] den förra afser lokalförsamlingen i kulten, den senare antingen enskilda församlingsmedlemmarne eller det hela, i båda fallen utanför kulten. Den första afdelningen af läran om kyrkotjänsten blir sålunda en teori om kulten och sönderfaller i följande delar: a) teorin om liturgien, b) om sången, c) om bönen och d) om det religiösa talet. Den senare afdelningens första moment, af Schl. äfven kalladt själavården i vidsträckt bemärkelse,[3] uppdelas i a) kateketik, b) teorien om konvertendernas behandling, hvartill kan anslutas teorien om missionsväsendet,[4] och slutligen c) läran om själavård i inskränkt bemärkelse; andra momentet teorien om församlingens organisation (som kan ses dels från negativ sida: förhållandet till separatister, konventiklar etc., dels från positiv sida: förenandet af de olika krafterna inom församlingen för gemensamma ändamål).[5]

Verksamheten inom kyrkoregementet är antingen bunden eller fri: den förra är den organiserade verksamheten af bestämda och därtill utsedda medlemmar af kyrkan, och är

[1] Pr. Theol. s. 47 och 135. Chr. Sitte 556.

[2] Kurze Darstellung § 279. Prakt. Theol. s. 64.

[3] Kurze Darst. § 291.

[4] Märk det osäkra i Schl:s formulering: »Bedingterweise könnte sich eben hier auch die Theorie des Missionswesens anschliessen, welche bis jetzt noch so gut als gänzlich fehlt». Kurze Darst. § 298.

[5] Se härom närmare: Pr. Theol. s. 481.

antingen ordnande (Verfassung des Kirchenregiments) eller ledande (Gegenstände des Kirchenregiments),[1] den senare är den obundna verksamhet, som den enskilde utöfvar på det hela.

Schleiermacher's systematiska indelning kan därför sammanföras i följande schema:[2]

Praktisk teologi såsom kyrkoledningens teknik är:

I) teorien om kyrkotjänst:
   A) Uppbyggande (kult: dess föremål: det hela).
      a) teorien om liturgien,
      b) d:o d:o sången,
      c) d:o d:o bönen,
      d) d:o d:o det religiösa talet.
   B) Regerande.
      1) Själavård: [i vidsträckt bemärkelse] föremål: de enskilda församlingsmedlemmarna,
         a) kateketik,
         b) teorien om konvertandernas behandling (jämte teorien om missionsväsendet),
         c) teorien om själavård (i inskränkt bemärkelse).
      2) Församlingsorganisation: föremål: hela församlingen.
         a) negativt,
         b) positivt.

II) teorien om kyrkoregementet:
   A) bunden verksamhet.
      a) ordnande,
      b) ledande.
   B) fri verksamhet.

Granskar man denna indelning närmare, kunna visserligen åtskilliga anmärkningar vara att framställa, hvilka till större delen äro beroende på de principiella förutsättningar, hvar-

[1] Pr. Th. ss. 532, 534 f., 565 f.

[2] Grunddragen finnas i »Kurze Darstellung», men systematiken är närmare utförd i »Prakt. Theol.». Hänsyn är således tagen till båda dessa arbeten.

ifrån Schl. utgått, och hvilka i det föregående blifvit behandlade; de mera detaljerade punkterna i en kritik af Schl. äro följande:

Det empiriska draget hos Schl. framträder i denna indelning. Om man sammanför de olika formerna af den uppbyggande kyrkotjänsten till de tvenne funktionerna: den liturgiska och den homiletiska, så frågas: hvarifrån äro dessa tagna? Härpå svarar § 286 i »Kurze Darst.» helt knapphändigt: »fast überall finden wir in der evangelischen Kirche den Kultus aus zwei Elementen bestehend etc.». Denna tvådelning af kulten är motiverad genom en enkel hänvisning på erfarenheten: »wir finden». Men *om* nu erfarenheten skulle ge vid handen, att kulten hufvudsakligen består endast af t. ex. predikan, men icke af liturgi,[1] så skulle väl, enligt Schl., teorien om kyrkotjänsten bli endast en teori om predikan, och liturgiken strykas ur systemet, eftersom »wir nicht finden» detta senare element? I dylikt, här antaget fall, är väl dock praktiska teologiens uppgift just att från sina principer korrigera praxis, och ej endast sanktionera en felaktig sådan. Blir prakt. teologien endast ett deskriptivt klassificerande, är den såsom vetenskap meningslös!

Här måste också ägnas några ord åt den redan förut antydda kultteori, som är för SCHLEIERMACHER och hans skola utmärkande. Hela kulten med dess olika element är för honom »die darstellende Mittheilung des stärker erregten religiösen Bewusstseins». Den inrangeras under konstens synpunkt, hvilken såsom »darstellende Mittheilung» saknar egentligt ändamål; konsten vädjar till känslan men saknar rapport med viljan. Alltså kommer också kulten såsom religiös konstform att sakna förbindelse, åtminstone direkt sådan, med viljan, och fråga är, om den ens har någon förbindelse med intellektet, (d. v. s. predikan blir knappast för Schl. didaktisk). Medlet för denna »Darstellung des religiösen Bewusstseins» är språket, hvilket i kulten framträder i tvenne

---

[1] Detta är icke enbart ett tankeexperiment: så t. ex. var under Sv. Missionsförbundets första tid dess liturgiska utrustning minimal, i jämförelse med den homiletiska.

former: tal och sång. Alltså finnes mellan talet (predikan) och sången endast den formella skillnaden, att den förra är prosaisk, den senare poetisk framställning.

Kultens princip är således icke tagen ur idén om den kristna församlingens gudstjänst, utan är hämtad från ett område, som är för den kristna församlingen — principiellt sedt — irrelevant. Ty visserligen har begreppet »det sköna» en betydande vikt inom kultens område — just i våra dagars svenska kyrka har man nog anledning påminna om den estetiskt tilltalande formens betydelse[1] — men dock endast såsom hjälpmedel för nående af syften, som ligga absolut utanför den estetiska rayonen. Man kan nog ej undertrycka den tanken, att denna metodologiska brist i Schleiermachers system har sin psykologiska förklaring däri, att hos systemets upphofsman det estetiska mången gång hade öfvervikten öfver det verkligt religiösa. Schleiermacher må ha sin obestridda storhet inom det teologiska tänkandets värld, men han är ringa bland det religiösa fromhetslifvets stormän.[2]

Predikan och sång (resp. teorierna därom) äro sålunda koordinerade. Frågan är emellertid, om ej de Schl:ska premisserna (nämligen: kulten = »Darstellung des religiösen Bewusstseins», liturgien således = en konstteori) kunna utföras än längre, nästan till den punkt, där slutsatsen, såsom absurd, upphäfver premissen. Om man frågar: hvad är detta, som skall i kulten framställas, så svarar Schl. på följande sätt: det är »religiöse Gemüthszustände»;[3] i sammanhang härmed afvärjer Schl. bestämdt den tanken, att »das darzustellende» vore trosregler eller sedliga föreskrifter, ty de förra tillhöra det vetenskapliga området, de senare åter undervisningen.

---

[1] Förf. tänker här särskildt på den tvingande nödvändigheten af en ordentlig omarbetning af vårt nuvarande högmässoritual.

[2] Intressant är att konstatera, hurusom Reuterdahl i denna punkt tagit bestämdt afstånd från sin läromästare — anledningen härtill kan säkerligen sökas i skäl af samma beskaffenhet, som nyss användts i fråga om Schleiermacher —: »Att kulten blott är poesi, dess teori en blott konstteori, och dess historia en gren af konsthistorien, kan icke medgifvas.» (EKLUND, Teol. encyklopedi, 1902, sid. 272.)

[3] Pr. Theol. s. 103.

Resonnemanget är riktigt, nämligen från förutsättningen: kulten talar uteslutande till känslan, alltså finnes i kulten ej rum för det didaktiska eller intellektualistiska momentet (trosregler) eller för viljemomentet (sedliga föreskrifter). Men då — så kan man utföra tankegången — »die religiösen Gemüthszustände» onekligen få ett vida mer konstnärligt uttryck i den lyriska poesien än i det religiösa talet, alltså har den religiösa sången större kultiskt värde än predikan. Detta är konsekvensen, absurd åtminstone från luthersk ståndpunkt, där Guds ords predikan har den afgörande platsen i kulten. Ty för reformatorerna är predikan minst af allt någon konstnärlig framställning af obestämda religiösa »Gemüthszustände»; uppenbart är ju ock, att kristenhetens största predikanter — exempelvis Augustinus och Luther — skulle illa bestå profvet inför Schl:s estetiskt-homiletiska fordringar.[1]

Ses sålunda denna åt homiletiken anvisade plats uteslutande från systemets synpunkt, blir koordinationen mellan homiletiken och hymnologien egendomlig. Ses saken från synpunkten af predikans eget begrepp, innebär ståndpunkten ett underkännande af predikans didaktiska och halievtiska drag. Men all homiletisk erfarenhet talar dock högt om det berättigade i båda dessa moment.

En styrka ligger nog i Schl:s framställning, nämligen däri, att predikan blir församlingspredikan, och betydelsen häraf kan icke öfverskattas. Den lutherska skolastikens didaktiska predikan har måhända mången gång äfventyrat denna predikans församlingsmässighet, sammanhängande därmed att begreppet församling varit för lutherdomen i äldre dagar relativt främmande. Men från reformerta kyrkan med dess lifligare känsla af detta begrepps fundamentala betydelse för kyrkolifvet kommer med Schl. denna befruktande tanke in på lutherska kyrkans mark. Den verkligt stora tanken om

[1] Gifvet är, att denna Schl:s tankegång psykologiskt låter förklara sig genom den tidshistoriska och allmänt kulturella miljö, hvari Schl. lefde. Den excentriska romantiken (Schelling m. fl.) återverkade här på teologiens område, detta så mycket lättare, som Schl. icke var uteslutande teolog.

predikan såsom församlingspredikan, har Schl. med styrka betonat, och det tacksamma erkännandet häraf får ej förminskas af insikten i hans ensidighet härutinnan. Ty en ensidighet blir det, att i hans system ej finns plats för annan predikan än den, som uppbäres af församlingen, således ej för »missionspredikan» eller för den i vidsträckt betydelse halievtiska (resp. oratoriska).

Med anslutning till inom prakt. teologien vedertaget språkbruk kan saken uttryckas så: är enligt Schl. predikan sacramental eller sacrificiell? Är predikan »opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniæ promissio», eller är hon »opus, quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus»?[1] Om svaret kan tvekan näppeligen råda: predikan är sacrificiell; dess sakramentala sida bortfaller, åtminstone principiellt. Det reformerta församlingsbegreppet har här fört in Schleiermacher på banor, som äro främmande för lutherdomen. [»Att fatta predikan såsom ett å Guds vägnar till församlingen taladt ord har städse varit den lutherska homiletikens själfva fundamentala utgångspunkt. Och lika litet sväfvade någonsin denna homiletik på målet, då fråga blef om vare sig predikans afsiktliga syftande till uppbyggelse eller hennes uppsökande, kallande uppgift gentemot äfven de borttappade fåren af Israels hus.»][2]

Såsom en ytterligare invändning mot den Schleiermacherska systematiken kan anföras den koordination, som sker mellan de tre disciplinerna kateketik, teorien om konvertendernas behandling (inclusive evangelistik) och poimenik. Sitt gemensamma caracteristicum gent emot liturgik etc. ha dessa däruti, att objektet för denna kyrkliga verksamhet är enskilda församlingsmedlemmar, hvilka icke befinna sig »in der Identität mit der Gemeine». Denna icke-identitet kan förefinnas antingen hos de inom församlingen boende omyndiga (kateketik), eller hos dem, hvilka lefva såsom religiösa främlingar »im Umkreis oder der Nähe einer Gemeine» (teorien om konventendernas behandling), eller slutligen hos dem,

---

[1] Die symbol. Bücher, ed. Müller, Achte Aufl. sid. 252.

[2] Quensel, Homiletik, 2 Uppl. 1901, sid. 9—10.

hvilka förlorat denna samhörighet med församlingen vare sig af inre eller yttre orsaker (poimenik).[1]

Det reformerta församlingsbegreppet — kyrkan såsom en religiös förening — har drifvit Schl. till denna uppfattning med dess sällsamma konsekvenser. Denna religiösa förening — die Gemeine — är tänkt i sin idealitet såsom bestående af verkligt troende kristna; från denna krets äro alla andra uteslutna: alltså äro ur den kristna kyrkan uteslutna alla de, som icke uppfylla detta villkor: de barn, som församlingens Herre i det heliga dopet tagit upp i sin famn, ha intet rum i den Schleiermacherska församlingen, utan äro tillsammans med hedningarna hänvisade till den värld, som faller utanför denna församlings snäfva cirklar, sådana de en gång uppritades af Calvins järnhand; och den, i religiöst hänseende fullmyndige kristne, som kanhända inom fromhetslifvets djupaste områden blir föremål för »cura specialissima», han är också därifrån utesluten — tillsammans med hedningarne![2]

---

[1] Kurze Darstellung § 291—299 jämte motsvarande ställen i Pr. Theol.

[2] Schl. lär icke kunna angifva någon principiell skillnad mellan hedningar och de barn, om hvilka står skrifvet detta stora ordet: »Han tog dem upp i sin famn, och lade händerna på dem och välsignade dem». (Mark. 10,16). Om dem har Schl. endast denna kyliga reflexion: »sie befinden sich nicht in der Identität der Gemeine»!

Och vidare: aposteln Paulus ger i Epheserbrefvet kap. 4—7 en mångfald pastorala förmaningar, som väl kunna kallas en »cura pastoralis», om nu annars någonting finnes, som förtjänar detta namn. Medlemmarna af denna församling i Ephesus ha säkerligen i många af de punkter, som behandlas i dessa tre kapitel, icke befunnit sig i gemenskap med församlingen sensu eminenti. Och så till vida skulle de rubriceras med de Schleiermacherska orden: »sie befinden sich nicht in der Identität der Gemeine»! Men Paulus själf dömer på annat sätt: »Alltså ären I icke numera främlingar och gäster, utan medborgare med de heliga och Guds husfolk, uppbyggda på apostlarnas och profeternas grund, där hörnstenen är Jesus Kristus själf, i hvilken hela byggnaden sammanfogas och växer till ett heligt tempel i Herren, i hvilken äfven I med uppbyggens till en Guds boning i Anden». (Eph. 2: 19—22). De tankevärldar, som ställts bredvid hvarandra med dessa två citat från Schleiermacher och Paulus, visa, att Schleiermacher och Paulus äro skilda från hvarandra toto coelo, och man kan endast för kristendomens egen skull glädjas åt, att apost. Paulus icke haft Schleiermacher till sin läromästare.

Det är uppenbart, att Schl:s systematik icke är en fråga om enbart logiska kategorier, utan att där bakom ligga problem och uppfattningar, som höra till kyrkolifvets mest centrala.

Ställes vidare mot hvarandra liturgiken och kateketiken så är — enligt Schl. — kvantitetsbegreppet fundamentum divisionis. Hur vacklande denna indelningsgrund blir, kan visas på följande sätt: enligt luthersk uppfattning, (och detta gäller i all synnerhet inom svenskt kyrkoområde), är konfirmationen målet och slutpunkten för den kateketiska undervisningen; konfirmationens höjdpunkt utgör väl det momentet där — se Sv. Kyrkans Handbok af år 1894 — församlingen (genom prästen) upptager de unga i församlingens nattvardsgemenskap (»Och förklarar jag härmed, att I ägen tillträde till Herrens heliga nattvard etc.»). Detta moment — och för öfrigi hela konfirmationsakten — är väl obestridligen en församlingsangelägenhet, och teorin därom faller väl inom liturgiken. Men då blir, enligt Schl:s teori, de ungas undervisning en själavård — i vidsträckt bemärkelse — ända till den punkt, då denna undervisning öfvergår till sin liturgiska afslutning i konfirmationen, hvilken faller inom församlingens gudstjänst. Den kyrkans verksamhet, som åsyftar de ungas upptagande i församlingen, hvilken verksamhet består dels af undervisningen, dels ock af konfirmationen, hvilka två moment dock af svenskt kyrkomedvetande fattas såsom en enhetlig verksamhet, blir af Schl. sönderbruten i två disparata element, hvilket i teorin tar sig uttryck däri, att kateketiken får alltför snäfva gränser. Det för luthersk uppfattning nästan upprörande i Schl:s koordination mellan kyrkans omyndiga medlemmar och de utanför kyrkan stående (hedningar), är begripligt — nämligen från reformert synpunkt. Dopet är för de reformerta intet församlingsbildande moment,[1] medan däremot den lutherska kyrkan aldrig tvekat om dopets fundamentala betydelse.[2] Den för vår uppfattning naturliga gränspunkten mellan kyrkans evangelisatoriska och kateketiska

[1] Se härom: Heidelb. Kat. fr. 72, Calvins Institutio IV,15, Zwinglis Fid. rat. 25, Helv. post och Conf. gall.

[2] Se härom: Apol. IX, art. Schmalc. III,v. Cat. Maior, R. 544.

handlande blir därför dopet, hvilken uppfattning i teorien omöjliggör någon sammanblandning mellan evangelistiken och kateketiken, medan däremot, när denna naturliga gränspunkt saknas, såsom är förhållandet med den reformerta uppfattningen, de båda disciplinerna gå in i hvarandra. Schl:s uppfattning af kateketiken medför således den dubbla svårigheten, att den — såsom nyss uppvisats — skiljer med en oberättigad gränslinje (kvantitetsbegreppet) två samhöriga element (konfirmationsundervisningen föres till kateketiken och konfirmationen till liturgiken), dels ock icke kan draga en principiell gräns mellan kateketik och evangelistik.

En intressant jämförelse kan här göras mellan Schl. och hans svenska lärjunge REUTERDAHL.[1] R. låter den kyrkliga didaktiken[2] få tre underafdelningar: a) homiletik, b) kateketik c) casuistik.[3] Om kateketiken läses hos R. följande framställning: »Catechetiken innefattar theorien för de i christlig fromhet mindre utbildades ytterligare undervisande, verkställdt genom afbrutet tal eller genom samtal.

1) En församling måste alltid tänkas såsom bestående af mera eller mindre för sig komna. För de senare behöfvas särskilda åtgärder. Dessa har catecheten att vidtaga, och theorien för dem är catechetik.

2) Ett något af kunskap, men ett otillräckligt något, förutsättes alltid hos föremålen för catechetens verksamhet, efter dessa icke mindre än de tillräckligt underbyggde äro medlemmar af kyrkan; och detta något skall uppbringas till mera, till tillräcklighet. Sträcker sig undervisarens verksamhet till dem, som alldeles icke tillhöra kyrkan, så blir den en conversionsverksamhet eller en missionsverksamhet, för hvilken en särskild theori kan komma i fråga. En sådan har ock

[1] REUTERDAHL, Inledning till teologien, Lund 1837, sid. 419 f.

[2] R:s afvikelse från Schl. i denna punkt får väl antagas bero på influens från Nitzsch, hvilkens »Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam» utkom 1831, således 6 år tidigare än Reuterdahls »Inledning». R. nämner också uttryckligen Nitzschs arbete, äfvensom Schweizers »Über Begriff und Eintheilung d. prakt. Theol. 1836, se Reuterdahl, s. 437.

[3] I st. f. denna term använder R. äfven det sällsamma uttrycket »idiotik».

blifvit uppgifven under namn af halievtik. Då denna hittills är alldeles outbildad, lämna vi den här oomtalad.»[1] [2]

Den hos SCHLEIERMACHER påpekade osäkerheten i bestämningen af de olika disciplinernas ställning till hvarandra återfinnes äfven här hos REUTERDAHL. Då nämligen R. skall bestämma »föremålen för catechetens verksamhet» sker detta med den sväfvande formuleringen »de mindre försigkomna». Definitionen på kateketik blir ju enligt ofvanstående mom. 1, denna: Kateketik är teorin om de åtgärder, som behöfvas för församlingens mindre försigkomna medlemmar etc. Definitionen är orimlig: ingen församlingsmedlem kan påstå sig vara i fullaste mening »försigkommen», (icke ens apostelen Paulus, som betygade: »icke att jag det allaredan fattat hafver,

---

[1] Till denna senare sats jfr sid. 419: »När flera (discipliner) hunnit utbilda sig, må flere upptagas. De, som vanligen uppgifvas, såsom en theori för missionsväsendet — sakna ännu både innehåll och form». R. vill således — åtminstone i detta sammanhang — inskränka prakt. teologiens uppgift till att endast vara en reflexion på de kyrkliga lifsyttringar som i ett visst tidsmoment äro *faktiska*, och utesluter från dess objekt de lifsyttringar, som äro nödvändiga, om ock potentiellt. Men prakt. teol. måste, om den öfverhufvud vill vara en vetenskap, just fasthålla de *nödvändiga* kyrkliga lifsyttringarne, äfven om de ej för tillfället äro aktuella. R:s ståndpunkt är i detta stycke rent empirisk; teorien blir beroende af praxis och dennas tillfälliga beskaffenhet, och blir då ett resonnerande hit och dit öfver sitt föremål, utan försök att lösa den uppgift, som dock är den primära: att *begripa* praxis. Ett moment à priori är därför i denna vetenskap likasåväl som i alla andra vetenskaper nödvändig; det är idén, som skall belysa praxis och vägleda den, men icke tvärtom.

Den praktiskt-kyrkliga betydelsen häraf kan framställas sålunda: om exempelvis Reuterdahl med styrka framhållit, att missionsverksamhet är en funktion, som med nödvändighet tillhör den kristna kyrkan, och, i öfverensstämmelse härmed, evangelistik (eller hvad namn man vill ge åt denna teori) en nödvändig disciplin inom den prakt. teologien, så hade ett dylikt bestämdt uttalande, med den auktoritet ifrågavarande författare hade inom svenska kyrkan, säkerligen banat väg för en tidigare insikt härom. Då nämligen sent omsider missionstanken vaknade i Sverige, stod vår kyrka nästan fullständigt främmande för denna nya uppgift, hvaraf följden blef, att tanken icke realiserades i direkt kyrklig form. Teorien hade försummat att vägleda erfarenheten.

[2] Härmed åsyftar R. sannolikt Schweizer, som använder termen halievtik. Jfr sid. 30 not 2.

men jag far därefter etc.»), utan hvar och en blir då föremål för dessa »åtgärder»; det är ett proklamerande af ett fullständigt omyndighetstillstånd i kyrkligt afseende.[1] Definitionen är så vid, att den omfattar alla yttringar af kyrkligt lif: ty allt kyrkligt lif sträfvar att uppbygga sig själf, eller, för att tala med Reuterdahl, »uppbringa något till mera, till tillräcklighet». Den hos Schleiermacher påpekade osäkerheten i fråga om gränslinjen, som skiljer kateketik från evangelistik, var förklarlig hos honom på grund af hans reformerta synpunkter, men frapperar desto mera hos R., som ju tillhörde en genuint luthersk kyrka. R. säger: »sträcker sig undervisarens verksamhet till dem, som alldeles icke tillhöra kyrkan etc»; frågan ligger då nära till hands: hvar är gränslinjen mellan dem, som »alldeles icke tillhöra» och dem, som tillhöra kyrkan? Svaret skulle ju från luthersk synpunkt vara detta: dopet, men det egendomliga här är, att Reuterdahl, trots sin lutherska position, undvikit detta nära till hands liggande svar och i stället rör sig med Schleiermachers obestämda terminologi. För den lutherska uppfattningen äro de båda sakramenten, dop och nattvard, katekumenatets begynnelse- och ändpunkter,[2] hvaraf följer, att kateketiken blir

---

[1] ACHELIS har ett riktigt omdöme, då han säger följande ord, som vittna om kateketisk takt: »Erwachsene sind überhaupt nicht zu catechesieren». Särskildt i vårt land har man nog anledning erinra sig denna sanning.

[2] Belysande för denna nu påpekade osäkerhet hos Schl. i fråga om kateketikens principiella förutsättning och utgångspunkt är följande framställning i hans Pr. Theol.: »Nun aber werden wir die Sache besser übersehen, wenn wir auch den *Anfangspunkt* berücksichtigen. Was ist vorauszusezen wenn das Geschäft des Geistlichen beginnen soll? Ist es ein reiner Anfang und das religiöse Leben und Verständniss gleich Null, oder ist es nicht ein reiner Anfang, und ist er dann sehr verschieden? Da der Geistliche sein Amt nur in der christlichen Gemeine verwaltet: so wird wenigstens nicht rükksichtlich beider Punkte der Religionsunterricht ein reiner Anfang sein. Ist kein christliches Leben in den Familien: so ist es keine Gemeine, die Geistlichen wären nur Missionäre; also man muss auch Einwirkung des religiösen Lebens und einen Grad des religiösen Verständnisses voraussezen. Was darf also der Geistliche voraussezen, wenn es nicht reiner Anfang ist, und welcher Punkt muss vorher erreicht sein?

klart och bestämdt skild, å ena sidan från evangelistiken, å andra sidan från såväl liturgik som poimenik.

Denna nu påpekade svaghet hos såväl Schl. som R. är en brist, icke endast i logiskt-systematiskt afseende, utan i rent praktiskt-kyrkligt. Ty ståndpunkten innebär en förskjutning af det praktiska föramlingsarbetet. Schl:s ståndpunkt kan nämligen framställas sålunda: hufvudvikten ligger på församlingen och dess kult; alla, som icke tillhöra denna kultfirande församling, äro, såsom stående utanför densamma, föremål för en verksamhet, som afser att föra dem dit, och således i detta fall jämnställda; det råder således ett koordinationsförhållande rum mellan katekumener, konvertender, hedningar o. s. v. Om man nu, från synpunkten af detta församlingsbegrepp, i allmänhet menar med »mission» en verksamhet, som afser att införa icke-församlingsmedlemmar i församlingen, så blir missionens objekt öfverhufvud alla de, som icke tillhöra församlingen, exempelvis nyssnämnda tre kategorier. Alltså blir missionen icke endast »yttre», utan äfven »inre». Erfarenheten har också gått just i denna riktning: i vårt land menas bland vida kretsar med »missionsverksamhet» både »inre» och »yttre» mission, båda jämnställda: alltså bli deras objekt (å ena sidan hedningar, å andra sidan döpta svenskar, som icke direkt tillhöra »de troende») också jämnstälda. [Den som känner våra nutida kyrkoförhållanden (ordet taget i mycket vidsträckt bemärkelse) har tvifvelsutan gjort den erfarenheten, att när ett »missionsmöte» hålles, därmed ej menas, att missionen verkligen är ämnet för predikningarna; förf. har själf bevistat missionsmöten, där missionen icke med ett ord omtalades, utan de olika föredragen utgjordes af individuella väckelsepredikningar. Det lär ej

---

»Härpå svaras: »Der Geistliche hat also nur dies vorauszusezen: eine partielle Bekanntschaft mit den der Jugend zugänglichen Theilen der Schrift und eine hiedurch und aus dem Familienleben bewirkte religiöse Erregbarkeit.» Prakt. Theol. s. 354—5 och 357. Här hade det legat nära till hands att just peka på dopet såsom katekumenatets »Anfang», men detta ersättes med de allmänna hänvisningarna till de religiösa och intellektuella förutsättningar, katekumenerna ha med sig från hem och skola.

kunna nekas, att detta uppfattningssätt innebär betydande vådor för vårt folks religiösa kultur.]

Nitzsch.

År 1811 hade SCHLEIERMACHERS »Kurze Darstellung» utkommit. Det dröjde ytterligare 20 år, innan hans epokgörande uppslag vunno sitt beaktande. Detta skedde först därigenom, att NITZSCH i sitt arbete[1] upptog hans grundtankar och väsentligen förbättrade systemet. Detta program utvidgade han sedermera i sin »Prakt. Theol.»,[2] hvilken i hufvudsak följer 1831 års »Observationes», ehuru några smärre modifikationer vidtagits i enskilda punkter. För hela den följande utvecklingen var det en tanke af oerhörd betydelse, när NITZSCH bestämde kyrkan själf såsom subjekt för sina funktioner, eller med formuleringen i Pr. Th:[3] »Das Subject dieser kirchlichen Ausübung des Christenthums ist der ersten Potenz nach weder der einzelne Christ als solcher noch der Kleriker, sondern eben die Kirche, oder die zuerst und im Allgemeinen nur von Christi Stiftung und Amt abhängige Gemeine in der Selbigkeit und Allheit ihrer Mitglieder, es sei dass sie in dem protensiven Existentwerden oder in extensiver Einheit gedacht werde, es sei dass sie versammlungsweise und allseitig oder gegenseitig und einseitig durch Individuen handle». Kyrkan är »das actuose Subject» för sina funktioner. Med denna grundsats är den gamla »pastoralteologien» definitivt afförd från den i egentlig mening vetenskapliga diskussionen. Denna äldre pastoralteologi, sådan den fortlefver ännu några årtionden efter SCHLEIERMACHER (nämligen i trots af, att denne i princip öfvervunnit den), är till sin anläggning empirisk och blir en samling klokhetsregler för den enskilde »pastor»; söker visa, hur han personligen bör skicka sig både i sitt ämbete och i sitt privata lif, hvilket allt utföres mer eller mindre kasuistiskt. Men denne »pastor» kom att stå alldeles iso-

---

[1] NITZSCH, Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam. Bonnæ 1831.

[2] NITZSCH, Prakt. Theologie I—III. Här citeras efter 2:dra upplag. Bonn 1859.

[3] D:o, Pr. Th. I s. 14.

lerad från kyrkans verksamhet, då han, så att säga, icke var insatt såsom en *nödvändig* faktor i utvecklingen: ämbetet självt blef — om den äldre pastoralteologien strängt utföres — någonting oförklarligt. Därför kom man ock till den egendomliga situationen, att man måste söka bevisa, att ämbetet öfverhufvud kunde vara — enligt neologiens språkbruk — »nyttigt».[1] Men när en vetenskap, långt ifrån att vindicera åt sitt föremål karaktären af nödvändighet, nöjer sig med att bevisa dess »nyttighet», så behöfs intet tydligare bevis för det påståendet, att vetenskapen i själfva verket upphäft sig själf. När pastoralteologien slutar, börjar den prakt. teologien på ny grund, den grund nämligen, som fått sin klaraste formulering af NITZSCH. Det är ett bevis på grundens styrka, att den prakt. teologien ännu i dag, trots allt det fruktansvärda virrvarr, som råder i fråga om dess systematik, dock fasthåller vid den af honom framställda principen. Denna princip är af NITZSCH framförd såsom en, systemet bärande tanke; men den historiska rättvisan fordrar det erkännandet, att tanken redan en gång förut blifvit framförd, nämligen hos ANDR. HYPERIUS i »De recte formando» etc. Ty där möter oss just försöket till en verklig teori om kyrkans lifsyttringar, icke endast ett konglomerat af tekniska anvisningar, »ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist» (SCHLEIERMACHER). Hyperius' genialiska aning tog tankens form hos NITZSCH.[2] Likaledes erinras om, att, såsom förut påpekats, tendenser till samma tankegång funnits hos SCHLEIERMACHER.

SCHLEIERMACHERS egen ståndpunkt är empirisk, så till vida, att han utgår från praxis, hvars företeelser han ordnar efter en princip, som är tagen rent empiriskt, utan att dess nödvändighet har uppvisats (nämligen principen om »ledande»

[1] Jfr sid. 1.

[2] Härmed afses endast det objektiva sammanhanget mellan dessa båda; frågas åter, huruvida NITZSCH upptagit tanken direkt från HYPERIUS, är svaret naturligen ej så lätt att afge; sannolikt är nog, att N. varit alldeles självständig gent emot H. Förhållandet dem emellan är väl att fatta så, att det är den reformerta hufvudriktningen, som tagit sig uttryck hos båda (N. var ju varm anhängare af unionen). Att N. emellertid haft kännedom om Hyperius, framgår af Pr. Th. I, sid. 25.

och »ledda»); af denna princip följer, att kyrkan blir i förhållande till den verksamhet, som är den prakt. teol:s föremål, objekt. Då vidare kyrkan såsom objekt för kyrkoledning manifesterar sig i två olika sfärer, dels såsom församling, dels ock som en komplex af församlingar, (där fundamentum divisionis är kvantitetsbegreppet), blir kyrkoledningen af två arter (arternas olikhet är beroende af objektets beskaffenhet), allt efter som den riktar sig på församlingen eller församlingskomplexen. Den svaghet i Schleiermachers systematik, som NITZSCH afhjälpt, blir således, att systemets princip (»kyrkoledning») är funnen på rent empirisk väg och således icke är nödvändig, att vidare kyrkan blifvit objekt för en kyrkoledning, hvars subjekt blir klerus, samt att de två arterna handlande inom kyrkan, »kyrkotjänst» och »kyrkoregemente», icke äro skilda i fråga om sin egen kvalitet, då det är samma slags handlande, som riktar sig, i ena fallet på lokalförsamlingen, i andra på församlingskomplexen. Genom den utgångspunkt, som NITZSCH tagit, är kyrkan blifven sina funktioners subjekt; det är icke längre frågan om ett handlande *i* kyrkan af ett subjekt (klerus), hvars härkomst är från systemets synpunkt obekant och obegriplig, utan om ett handlande af kyrkan själf.

NITZSCH definierar praktisk teologi såsom teorien om kristendomens kyrkliga utöfning.[1] Denna definition innebär ett afsevärdt steg framåt i utvecklingen, därutinnan att det ger en bestämd gränslinje mellan etik och prakt. teologi; denna gränslinje framgår icke med säkerhet ur Schleiermachers system. Hos denne är prakt. teologi icke teorien om en kyrklig verksamhet genom kyrkliga organ, utan en teknik för kyrkans ledning i allmänhet, utöfvad af »die Hervorragenden». Med detta uttryck menas visserligen i de flesta fall klerus, men begreppet är vidare och innefattar äfven den teologiska skriftställaren, (om pastoralklokhet etc.[2]) Således

---

[1] NITZSCH, Pr. Th. I, s. 1, jfr s. 122.

[2] Kurze Darst. § 328 etc.; Pr. Th. s. 488. Man märker, huru tveksam Schl. själf varit, på den omständigheten, att »pastoralklokheten» behandlats såsom »Anhang».

är i prakt. teologiens område indragen en fri etisk verksamhet, om hvars etiska (och således ej prakt. teologiska) karaktär numera ingen tvekan lär råda. Det må vara en uppgift för en sammanhängande Schleiermacher-monografi att utreda, huruvida icke denna gränslinje blifvit fastare angifven i hans systematiska arbeten, än som skett i hans prakt. teologi. Men sådant Schl:s praktiska system föreligger, kan man konstatera det sväfvande i bestämningen af ifrågavarande tvenne disciplinerս områden. Det är därför en klarare formel, när Nitzsch anger såsom den prakt. teologiens föremål »die *kirchliche* Ausübung des Christenthums». I anslutning härtill kunde etikens uppgift anses vara att gifva teorien om det kristliga handlandet och prakt. teologiens att gifva teorien om det kyrkliga handlandet. Därmed är från denna senares område uteslutet såväl Schl:s »schriftstellerische Thätigkeit», som ock »pastoralklokhet» och öfriga utredningar om ämbetsbärarens förhållanden i privatlifvet. Att i detta afseende ha fastställt prakt. teologiens verksamhetsområde, är NITZSCH's förtjänst.

Då NITZSCH utgått från begreppet kyrkan såsom »das actuose Subject», blir uppgiften att deduktivt uppvisa det kyrkliga ämbetets nödvändighet, således att komplettera SCHLEIERMACHER's rent empiriska metod, hvilken nöjde sig med konstaterande af ett faktiskt förhållande, som upptogs genom ett jämnställande af kyrkan med staten eller föreningen. Denna deduktion kan utföras på följande sätt:[1] Församlingen kan icke tänkas såsom handlande subjekt »ohne ein Sich selbst unterscheiden, ohne verhältnissmässige Nach- und Vorordnung, Vertretung und Gegenseitigkeit der Mitglieder», eller koncisare uttryckt: församlingen såsom handlande (eller såsom subjekt för en verksamhet) är en organism. Organismen innebär — nämligen i handlandets moment — krafter, som verka dels på organismen själf, dels ock utåt. Tillämpadt på församlingen: hon är ett komplex af krafter, som ytterst ha sitt ursprung i den gudomliga nåden, och hvilka verka, visserligen med olika styrka inom hennes lemmar, till mångfaldens subsumerande under enheten, således till orga-

[1] NITZSCH, Pr. Th., I, s. 16 f.

nismens bestånd, men också utåt, nämligen på den värld, som är något yttre i förhållande till församlingsorganismen. Såvidt dessa, från nådens egen källa strömmande lifskrafter, dels ha sin immanenta tendens att genomtränga organismens hela mångfald, dels ock bli i olika grad aktuella inom mångfalden, så uppstår häraf en gradation inom församlingsorganismen mellan den mångfald, som i högre grad blir förmedlare af dessa lifskrafter, och den mångfald, som mottager desamma;[1] med andra ord: begreppet församling såsom handlande subjekt involverar begreppet »der natürliche Klerus».[2] Denna karismatiska åtskillnad (I Kor. 14,26) blir med nödvändighet enligt ordningens princip en så att säga legaliserad, med andra ord: ur den naturliga klerus framväxer den positiva klerus. Så vidt därför denna positiva klerus är organiskt härledd ur kyrkan själf, så blifva ock dess funktioner, icke som hos SCHLEIERMACHER allenast ett handlande af klerus på laici, utan ett kyrkans eget handlande genom sina nödvändiga organ. Detta handlande, ehuru självt differentieradt i de bägge momenten lära och ledning, sammanfattar NITZSCH i ordet »ledning» på den grund, att »das erstere unter dem letztern begriffen werden kann». (S. 24—25).

Härtill sluter sig NITZSCHS systematik på sätt, som följer, hvarvid, då olikhet råder mellan »Observ.», och »Pr. Th.», bådas indelningar här anföras:

A) *Observationes:*

I) Actiones fundamentales[3]:

[1] Jfr Rom. 12: 4—6, Eph. 4: 11—13, I Kor. 12: 27—30.

[2] Riktigheten häraf kan ju styrkas genom hänvisning till det historiska förhållandet, att denna »naturliga klerus» har funnits i kyrkans alla tider; åfven den romerska kyrkan, som ju från sina förutsättningar har svårast att erkänna detta, har ju i praktiken måst sanktionera densamma, och har t. o. m., tack vare Roms kloka kyrkopolitik, infogat denna naturliga klerus, som spontant brutit fram och hotat att spränga den i former stelnade kyrkan, inom den kyrkliga ramen.

[3] Det bör tilläggas, att NITZSCH använder det lilla ordet »magis»: (»magis fundamentales, magis conservatrices»), hvari ju ligger ett erkännande, att gränsen mellan de bägge verksamheterna blir relativ och sväfvande.

a) Didactica sacra,
b) Liturgica.

II) Actiones conservatrices:
a) Pædeutica sacra,[1]
b) Politica sacra.

B) *Prakt. Theol:*

I) Uppbyggande (kyrkotjänst; progressiv verksamhet):
a) Didaktik,
b) Liturgik,
c) Pedevtik.

II) Ordnande (kyrkoregemente; regressiv verksamhet):
a) Inre kyrkorätt,
b) Yttre kyrkorätt.

Såsom synes af denna sammanställning, har pedevtiken fått olika plats: i »Observat.» hänföres den till 2:dra underafdelningen, i »Pr. Th.» åter till den första. Obestridligt torde vara, att denna förändring är en förändring till det bättre; onaturligt synes det ju vara, att själavården koordineras med kyrkopolitik. Tankegången, som ligger till grund därför, är dels, att den »konservativa» verksamheten afser, att den grund, som blifvit (genom katek., pred. och kult) lagd hos de enskilda, skall befästas eller befrias från hinder för sin utveckling, dels ock »att fastställa ordningen som gemensam vilja gent emot möjliga eller verkliga felsteg».[2] Häremot kunde ju genast anmärkas, att indelningen skiljer från hvarandra det, som uppenbart hör tillsammans, samt att denna rent formella bestämning är för vid: det kan ju med lika skäl sägas, att tjänsten vid ordet och kulten likaledes afse att befästa den grund, som blifvit lagd hos de enskilda — i ordningens intresse. Det är ej häller underligt, att SCHWEI-

---

[1] Namnet pædevtik måhända upptaget från TITTMANN, 1798; jfr PELT, Theol. Encyklop. 1843, s. 562.
[2] Se härom NITZSCH, Pr. Th. Bd. I, s. 107.

ZER[1] riktade sin kritik mot NITZSCH just på denna punkt i hans system, en kritik, som uppenbart träffade sitt mål, eftersom N. sedermera i »Pr. Th.» korrigerade sin ståndpunkt från 1831. Särskildt från protestantisk ståndpunkt skulle ett fasthållande vid denna äldre indelning (pedevtikens subordination under den »konservativa» verksamheten) varit särdeles beklaglig, då däremot den romerska teologien från sina förutsättningar gärna subsummerar själavården under begreppet disciplina (ordet taget i mycket vidsträckt bemärkelse).

När NITZSCH indelar de kyrkliga funktionerna i dels fundamentala (uppbyggande), dels konservativa (ordnande), är handlandets egen art indelningsgrunden, nämligen efter NITZSCH's egen tanke. Ty den korrektur, som han vidtagit i SCHLEIERMACHER'S system, afsåg just att utbyta den kvantitativa indelningen mot en kvalitativ, och själfva grundprincipen om kyrkan såsom »das actuose Subject» involverade otvifvelaktigt möjlighet till denna riktiga tankes utförande. Granskar man emellertid indelningsgrunden från denna synpunkt, blir resultatet rätt öfverraskande. Vi ponera nämligen, att det kyrkliga handlandet är tvåfaldigt, dels grundläggande, dels bibehållande; då frågas: är denna differens grundad i det kyrkliga handlandets eget väsen, eller är den betingad af handlandets relation till handlandets objekt? Svaret ses lättast, om man ställer frågan mer konkret och tillämpar den exempelvis på predikan: är predikan ett grundläggande eller ett bibehållande handlande? Härpå kan svaras, att hon är, sedd från ändamålets synpunkt, båda delarne, i det hon syftar lika mycket till att grundlägga som att bibehålla kyrkan. Då hon, å andra sidan, otvifvelaktigt är, ibland af mera grund-

[1] — — — Durch Zusammenstellung des Speciellsten, nämlich der Pädevtik oder Seelsorge, mit dem Allgemeinsten, nämlich der politica sacra, wodurch die Seelsorge vom eigentlichen Kirchendienst losgerissen und näher zur mehr kirchenregimentlichen Thätigkeit hinüber genommen ist, um des doch zufälligen Umstandes willen, dass beide die Früchte jener fundamentalen Thätigkeit sichern helfen und erhalten; da doch am Ende bei jeder Eintheilung jeder Theil die andern wird stützen und erhalten müssen etc. — — — SCHWEIZER, Ueber Begriff und Eintheilung d. prakt. Theol. 1836, sid. 12—13.

läggande art och ibland af mera bibehållande, följer häraf, att denna olikhet icke är betingad af hennes förhållande till ändamålet utan af hennes förhållande till objektet. Om nämligen predikan har till föremål något, som (i relativ mening) är icke-kyrka (t. ex. missionspredikan), blir hennes finala bestämning begreppet grundläggning; har hon till sitt föremål en (i relativ mening) fullbordad kyrka, blir hennes finala bestämning begreppet bibehållande. Alltså är det kyrkliga handlandet (predikan) i båda fallen samma handlande, och differensen i ändamålsbegreppets bestämning är betingad af det ena och odelbara handlandets relation till objektet. Men däraf följer ju, att NITZSCH's system, som principiellt tenderar mot en kvalitatativ indelning, i själfva verket blir en kvantitativ indelning, så att hans hufvudindelning mycket nära sammanfaller med SCHLEIERMACHER's liknande i »kyrkotjänst» och »kyrkoregemente». Såsom redan förut påpekats, har ju också NITZSCH i det lilla ordet »magis» (»magis fundamentales» etc.) själf medgifvit indelningsgrundens relativitet.

Någon tillfredsställande förbättring af systemet i denna punkt lyckades ej NITZSCH vinna i »Pr. Th.». Visserligen försökte han komplettera hufvudindelningen genom att införa begreppet »uppbyggelse», så att indelningens första membrum omfattar den verksamhet, som *omedelbart* riktar sig på uppbyggelse, och det andra membrum på den verksamhet, som *medelbart* riktar sig på uppbyggelse,[1] eller med andra ord som riktar sig på uppbyggelse »ihrem *End*zwecke nach».[2] Härom kan emellertid tillämpas hvad NITZSCH själf yttrar: »Dieser Umstand, dass die Ganzheit und Einheit des kirchlichen Thuns so sehr in allen einzelnen Functionen wiederkehrt, und die daher rührende Unzertrennlichkeit derselben, kurz die nicht durchzuführende absolute Ausscheidung einer einzelnen macht es so schwierig, eine schlechthin objective Ordnung und Eintheilung des Kreises der Erbauung zu finden. Alles ist Seelsorge; Lehre und Feier gehen in einander; und

---

[1] NITZSCH, Pr. Theol. I, s. 123.
[2] D:o d:o III, 2 s. 1 f.

wenigstens mehr als eine Function scheint die erste abzugeben.»[1]

Granskar man vidare systemets subdivision, riktar sig kritiken i första hand mot hvad där icke står: N. har icke i systemet fått plats för så viktiga discipliner, som evangelistik och diakonik. Detta förklarar han själf på följande sätt: »wenn man, ausser dem, was Didaktik, Liturgik und Pädevtik befassen können, noch selbständige Functionen annehmen will, z. B. solche, welche sich entweder auf die heranzuziehende oder auszuscheidende Welt beziehen, in Verbreitung oder Reinigung der Kirche bestehen, wie Mission, Conversion, Disciplin, oder solche, die sich wie Armenpflege und Haushaltung auf die leibliche Existens oder Zusammenhaltung der Gemeine richten, so wird man bei genauerer Untersuchung immer finden, dass sie keinen hinreichenden Grad von Selbständigkeit an sich haben, vielmehr einem von den genannten Zweigen oder der ordnenden Thätigkeit anheimfallen.»[2]

Redan från vetenskaplig-metodologisk synpunkt kan man häremot invända, att man icke styrker så öfverraskande meningar allenast med den enkla hänvisningen, att ifrågavarande disciplinᴇrs bristande grad af självständighet upptäckes »bei genauerer Untersuchung», (ty det var ju detta, som skulle bevisas). Denna »noggrannare undersökning» hade varit så mycket mer på sin plats, som ju NITZSCH's resultat härutinnan afviker från SCHLEIERMACHER. Då N. i sitt system icke funnit någon plats för evangelistiken, har han såsom en nödfallsutväg uppdelat missionsverksamheten i olika moment, såsom »eine modificierte Katechese, Homilie, Seelsorge und Feier», hvilket ju — särskildt från luthersk ståndpunkt — innebär ett underkännande af denna verksamhets säregna beskaffenhet.[3] Anledningen till NITZSCH's undanskjutande af evangelistiken ligger måhända delvis däri, att han indelar

---

[1] NITZSCH, Pr. Theol. I, s. 125—126.

[2] D:o d:o I, s. 127.

[3] Angående NITZSCH's ställning till missionen, och särskildt hans olika ståndpunkter, som åtminstone antydningsvis framkomma i »Observ.» och i »Pr. Theol.», se TOTTIE, Evangelistik, sid. 14—15.

systemet efter medlen. Och i sådant fall är ju missionen hänvisad till samma medel som den kateketiska etc. verksamheten, och blir därför endast »eine modificierte Katechese etc.».

Den första hufvudafdelningen hos NITZSCH indelas i följande subdivision: 1) didaktik, 2) liturgik, 3) pedevtik.[1] Indelningsgrunden synes här vara handlandets medel.[2] Granskar man emellertid indelningen från synpunkten af denna indelningsgrund, i det man frågar, hvilka olika medel det kyrkliga handlandet här använder, och som betinga indelningen, är svaret ej så lätt att afgifva, då det ställe i »Pr. Theol.», där man väntar en noggrannare redogörelse för denna viktiga punkt i systemet, är dunkelt.[3] Tankegången synes dock vara denna: prästen är »Prediger» (didaktik), »Liturg» (liturgik), »Hirte» (pedevtik) och betjänar sig i första momentet af ordet såsom medel, i andra af sakramenten, i tredje af personlighetens inverkan på andra såsom »Seelenleitung».[4] Svårig-

[1] nämligen enligt Pr. Th.

[2] Jfr TOTTIE, anf. arb. sid. 15.

[3] NITZSCH, Pr. Th. sid. 125—9.

[4] Förf. stöder sig härvid på följande ställen hos Nitzsch (hvilka naturligtvis böra ses i sitt sammanhang med det föregående och efterföljande): »Der Urunterschied des h. Geistesmittels im *Wort* und *Sacrament* begründet schon was wir sagen etc.» — Und nun bleibt nur das erbauliche Einwirken auf individuelles Bewusstsein übrig, wo wie sonst nirgends die Ethik *des Persönlichen* und das Gesetz der Seelenleitung in Betracht kommt». Pr. Th. I s. 127.

På annat ställe varieras detta från synpunkten af det kyrkliga handlandet som en växelverkan, på följande sätt, som nog i sak blir detsamma: »Die Erbauung des christlichen Seelenlebens ist zwar in allen, so dass in allen das Verhältniss von Persönlichkeit und Gemeinschaft, in allen das dialektische, ästethische und ethische Gesetz sich mit vollziehet; aber schon diese Bezeichnung der psykologischen Formen und die anerkannte Nothwendigkeit, *dass in der eigenthümlichen Seelenpflege am meisten die Person auf die Person, in der Feier die Gemeine als Person auf die Einzelnen, und in der Lehre die Person auf die Gemeine wirken,* begründen den Unterschied der Kunstlehren.» (Pr. Th. II, sid. 2.) — Likaledes kan hänvisas till följande citat i § 40: »In allen diesen Fällen des Unterschiedes unterscheidet sich irgendwie auch die *Art der Thätigkeit,* es sei, dass mehr die *Rede* oder die einzelne *Handlung*, oder die ganze amtliche *Persönlichkeit* das Mittel der Einwirkung ist.» Pr. Th. I, s. 199.

heten, som medföljer denna indelning, kan uppvisas genom en närmare granskning af den olika plats hvarje disciplin fått, samt dess häraf följande ställning till andra discipliner. — Under didaktiken möter oss först kateketiken, som har till föremål ett kyrkligt handlande på de kyrkligt omyndiga (närmast ungdomen), med ordet såsom medel. I hvilket syfte skall detta medel användas? Med andra ord: hvad är katekesens[1] ändamål? Af NITZSCH's framställning »Vom katechetischen Zwecke»[2] framgår otvetydigt, att detta är fattadt öfvervägande intellektualistiskt: »der specifische Zweck des Unterrichts ist und bleibt lebendige *Erkenntniss des Evangeliums*»;[3] konfirmationen är så att säga den offentliga garantien, att den döpte genom kyrkan erhållit ett visst mått af kunskap. Att katekesen och (den liturgiska) konfirmationen äfven ha en förbindelse med det andra sakramentet, har nog föresväfvat NITZSCH, men denna synpunkt affärdar han i förbigående därmed, att det verkliga målet (»Erkenntniss des Evangeliums») »nicht ausschliesst, sondern einschliesst Erziehung zum Communicanten», ty, säger han betecknande nog, »dem Erkenntnisszwecke soll alles dienen».[4] Men denna trånga uppfattning af katekesens ändamål — en uppfattning, hvarom NITZSCH visserligen icke står ensam — lösrycker densamma från dess, åtminstone från vår kyrkas synpunkt, organiska och nödvändiga sammanhang med nattvarden. En organisk och nödvändig förbindelse är det nämligen, att låta katekesen hvila på dopet och leda fram till nattvarden såsom sin naturliga slutpunkt; denna uppfattning möjliggöres gifvetvis af den lutherska kyrkans starkare sakramentsbegrepp.[5] Därför kan NITZSCH's uttryck helt enkelt vändas om sålunda: »Erziehung zum Communicanten ausschliesst nicht, sondern einschliesst Erkenntniss des Evangeliums». Häraf följer, att

---

[1] I detta arbete menas med ordet »katekes» detsamma som grek. κατήχησις, hvarå en lämplig öfversättning icke är så lätt funnen.

[2] NITZSCH, Pr. Th. II, s. 160—169.

[3] D:o d:o II, s. 168.

[4] D:o d:o II, s. 168.

[5] Det behöfver ju ej påpekas, att, som här synes hos NITZSCH, ett system afspeglar dess upphofsmans konfessionella ståndpunkt.

hela det kyrkliga handlande, som förf. sammanfattar i ordet »katekes», väl har sin utgångspunkt gifven, men kommer att hos N. sakna ett verkligt slutmål, i det att den blir sitt eget själfändamål. Den är sålunda lösryckt från sitt naturliga sammanhang med allt det handlande, som ligger i begreppet kult: frånsedt, att själfva konfirmationsakten blir liturgiskt svagt motiverad, ligger häruti den för hela kyrkolifvet farliga konsekvensen, att församlingsgudstjänsten afser en del af församlingen (de vuxna), men katekesen en annan del, samt att mellan dessa bägge ingen förbindelse råder: för de okonfirmerade finns principiellt ingen plats i församlingens gudstjänst; det centrala i församlingens lif är för dem stängdt![1] Sådant är resultatet af det teoretiska systemet. Det kyrkliga lifvet, praxis, är nog barmhärtigt att ej utdraga konsekvensen och omsätta den i handling. Ty hvar och en, som något känner de kyrkliga förhållandena, vet, att just i våra dagar pågår ett intensivt arbete i den riktningen, att äfven de okonfirmerade skola höra med till och taga del i församlingens kultlif. Barngudstjänsterna äro ett kultfirande icke endast *för*, utan *af* de omyndiga församlingsmedlemmarna;[1] församlingen vill sträcka ut sina gränser äfven till dem. Konfirmationsundervisningen omlägges väl numera gärna så, att den träder i närmare förbindelse med kulten, än hvad förr varit fallet. Denna hos NITZSCH påpekade benägenhet att lösgöra katekes från kult, förtjänar beaktande därför, att den ej är någon

[1] Om det också kan anföras åtskilliga ställen hos NITZSCH, som synas strida däremot — hvilket förf. väl vet —, så innebär detta endast, att N. själf varit tveksam om det strikta utförandet af premisserna. För att taga ett ex.: Nitzsch har i »Observ.» en bättre definition på katekes än i »Pr. Th.»: enligt det förstnämnda arbetet är den nämligen »institutio novitiorum ad verbi divini et sacramenti communionem plenam s. ad facultatem professionis fidei publicæ ac liberæ.»

[2] Det kan i detta sammanhang påpekas, att barngudstjänsten är i Berlins evangeliska kyrkor konstant knuten till den söndagliga gudstjänsten: kl. 10 högmässa, kl. 12 barngudstjänst. Att märka är också, att denna barngudstjänst är en kombination af hvad vi i Sverige kalla barngudstjänst och söndagsskola; söndagsskolan är likasom inklädd i en liturgisk dräkt. (Till dessa praktiska frågor hoppas förf. få återkomma.)

isolerad företeelse; bland annat utfördes den sedermera i ännu tydligare form af SCHWEIZER.

Ha vi här ofvan kritiserat hos NITZSCH, att kateketiken principiellt blir alldeles lösryckt från liturgiken (resp. konfirmationen från nattvarden), blir denna brist i systemet ännu tydligare i fråga om homiletiken och dennas plats gent emot liturgiken. Det behöver ju ej utredas, att kult och predikan höra organiskt ihop, åtminstone inom protestantiskt kyrkoområde. Men här har systemet skiljt från hvarandra de två delar, som praxis konsekvent förenar; riktigheten af denna förening behöfver ej uppvisas genom teoretiska deduktioner. Predikans mål blir, med den plats den fått i systemet, äfven ett annat än i SCHLEIERMACHER's system. Visserligen ser äfven NITZSCH i predikan en »Darstellung», men då den fattas ensidigt såsom en »Dienst am Worte», lösryckt från kulten (hvilken senare ju är »Darstellung» sensu eminenti), blir denna hennes karaktär rätt svår att försvara. Det framgår ock af NITZSCH's utförande häraf, att han äfven i predikan inlägger såsom ett väsentligt moment, hvad han kallar »det didaskaliska förfarandet», liksom ej heller afgjorda antydningar saknas om dess oratoriska drag.[1]

Liturgikens ställning i systemet blir gifvetvis egendomlig, då homiletiken ryckts i sär från densamma. Kulten, som består af tvenne organiskt samhöriga moment, det liturgiska och det homiletiska, blir här söndersplittrad. Hade NITZSCH distinktare analyserat sitt begrepp »uppbyggelse», hade ifrågavarande tvenne moment, som involveras i detta begrepp, näppeligen blifvit skilda. Om liturgiken har till föremål det kyrkliga handlande, som till medel har sakramenten, blir hans kultbegrepp alltför snäft: de handlingar, som icke direkt ha att göra med sakramentsförvaltningen, borde konsekvent uteslutas därifrån: konfirmation, vigsel, begrafning etc. Vidare borde af denna uppfattning följa, att gudstjänsten är i främsta rummet nattvardsgudstjänst. Frånsedt huru härmed förhåller sig, blir ståndpunkten öfverraskande, då fråga är om en teo-

---

[1] Se härom NITZSCH, Pr. Th. II, sid. 45—67.

log, i hvars unionsvänlighet det reformerta inslaget är så pass markeradt som hos NITZSCH.

Om sålunda de enskilda disciplinernas ställning i systemet lämnar rum för grava anmärkningar, blir förhållandet näppeligen bättre, om man ser deras ställning till indelningsgrunden. Förutsättningen för en indelnings giltighet är, att indelningslemmarne utesluta hvarandra. Men förhållandet blir hos NITZSCH, att de olika disciplinerna gå in i hvarandra — nämligen om man fasthåller indelningsgrunden. Den didaktiska verksamheten har enligt N. ordet till sitt medel, den liturgiska sakramenten, och slutligen den själavårdande har personligheten till medel; då borde, nämligen från formellt-systematisk synpunkt, dessa tre arter af kyrklig verksamhet icke få intränga på hvarandras område; men förut har ju uppvisats, att den kateketiska verksamheten hänger nära tillsammans med den liturgiska, och gifvetvis lär väl i all didaktisk verksamhet äfven pastors personlighet vara ett afgörande medel för realiserande af verksamhetens ändamål. Den didaktiska verksamheten använder sig således af de medel, som, enligt teorien, skulle vara förbehållen åt det liturgiska och pedevtiska området. Icke heller fordras många bevis för det påståendet, att den liturgiska verksamheten äfvenledes är beroende af de medel, som teorien förbehållit åt den didaktiska och pedevtiska. Och slutligen: denna sist nämnda verksamhet lär väl ha ordet till sitt medel, likasom den vid vissa tillfällen använder sig af liturgiska former. T. ex.: till pedevtiskt handlande bör väl räknas sjukas kommunion, men där äro ju ordet och sakramenten de afgörande medlen för verksamheten. Likaså borde, efter NITZSCH, begrafningen vara att hänföra till det pedevtiska området, men medlet, som kyrkan där använder, är ju ordet (det liturgiskt bundna och eventuellt det fria).[1] Häraf framgår, att en indelning efter handlandets

[1] Träffande anmärker SCHWEIZER: »Bilden nun alle praktisch theologischen Disciplinen einen Cyklus, so wird auch jede ihre Uebergänge haben in alle andern. Z. B. die Theorie des Cultus bietet viele Uebergänge in die Pastoraltheologie oder Seelsorge und umgekehrt, überall nämlich, wo Acte des öffentlichen Gottesdienstes ins Privatleben hinaus

medel brister på en i systematiskt afseende viktig punkt, den nämligen, att indelningslemmarne borde utesluta hvarandra, under det att i stället, enligt det ofvan anförda, de till stor del så att säga korsa hvarandra.

Allvarliga anmärkningar kunna således framställas mot NITZSCH's systematik, anmärkningar, som icke allenast äro af teoretiskt-systematiskt intresse. Ty teoriens uppgift är att vägleda praxis; teoriens felaktigheter kunna därför bli ödesdigra för den senare. Därför har kritik af ett system ett praktiskt-kyrkligt intresse. Att systemets inre motsägelser ej undgått NITZSCH själf, framgår af den stora afdelning i hans »Pr. Th.», som bär öfverskriften »Das kirchliche Leben». Såsom redan namnet angifver, är synpunkten där betydligt vidare än att endast omfatta den formellt-systematiska.[1] Hufvudtanken i denna afdelning är att gifva en framställning af det kyrkliga lifvet såväl till dess idé som ock till dess historiska utformning i den evangeliska kyrkoformen (i sammanhang hvarmed upptages åtskilligt af polemik och apologetik). Det gällde således att uppvisa, hurusom — för att använda den tidens terminologi — idén dialektiskt objektiverar sig. Tanken står i närmaste samband med och utgör ett utvidgande af NITZSCH's grundtanke om kyrkan såsom »das actuose Subjäct». Ty för teorien måste det bli af afgörande betydelse att afspegla de former, hvari subjektet utvecklar sig förmedelst de olika kyrkliga funktionerna såsom dess nödvändiga yttringar. Detta skulle kunna formuleras genom en jämförelse mellan N. och hans föregångare sålunda (dock må uttrycket ej alltför hårdt pressas): praktiska teologiens föremål är 1) hos NITZSCH ett objektivt vara, som följer sina immanenta lifsyttringar, men 2) hos SCHLEIERMACHER ett vara, som är helt beroende af individens subjektiva »ledning».

---

getragen werden, wo das Sacrament Sterbenden ins Haus gebracht, wo die Taufe im Haus vollzogen» etc. SCHWEIZER. Begriff etc., sid. 56.

[1] Det förtjänar påpekas, att SCHLEIERMACHER's »Kurze Darst.» icke direkt är ett arbete i praktisk teologi, utan ett encyklopediskt. Synpunkten blir därför något annorlunda än hos NITZSCH.

I denna nu nämnda afdelning förekommer emellertid en explikation à priori af den kyrkliga verksamheten, som kunde ha utförts till systematisk indelning af annan art. Den kristna församlingen utvecklar — enligt NITZSCH[1] — en verksamhet, hvars olika arter bilda dels en enhet, dels en mångfald. Funktionernas enhet visar sig i deras gemensamma mål, deras gemensamma förutsättningar, och slutligen deras gemensamma medel. Detta sistnämnda vinner han genom att subsummera de tre olika medel för handlandet, hvarom vi i det föregående talat, under begreppet »Darstellung» såsom deras enhet. Det är således ett försök att förena sitt system med SCHLEIERMACHER. I fråga om funktionernas åtskillnad bemärker NITZSCH en åtskillnad i afseende på dels riktning, dels art. I första afseendet kan kyrkan i sin verksamhet rikta sig antingen på sig själf eller på världen. (»Man baut in die Höhe und Tiefe, aber auch in die Weite und Breite.») Handlandet kan sålunda vara antingen själfuppbyggelse eller mission. (Hade således NITZSCH upptagit denna princip om handlandets riktning eller, hvilket blir detsamma, om dess objekt, hade säkerligen evangelistiken, som eljest icke har någon själfständig plats i hans system, kommit med.) Vidare kan det kyrkliga handlandet vara i afseende på riktningen en »Erbauung des Einzelnen im Ganzen» eller en »Erbauung des Ganzen im Einzelnen», samt slutligen, från samma synpunkt, ett handlande på »fideles» eller på »catechumeni». I fråga om sin art, kan det kyrkliga handlandet vara positivt eller negativt (disciplin) eller ock indelas efter »die Mittel der Geistesäusserung». Från denna senare synpunkt blir det en motsats mellan »Wort und Sacrament» (didakt. och liturg.); själavården såsom tredje membrum motiveras sålunda: »von beiden unterscheidet sich als drittes die Seelsorge, an einzelnen geübt, wo, was das Mittel der Aneignung und Einwirkung betrifft, die Lehre und Rede im höchsten Grade mit der ganzen Selbstbezeugung der amtlichen Persönlichkeit zusammenwirkt».[2]

[1] Pr. Th. I, s. 194 f.
[2] D:o I, s. 201.

Såsom synes af denna korta exposé, ha här olika indeldelningsgrunder ställts bredvid hvarandra, hvilka hvar för sig medgifvit olika system. Denna sammanställning af olika synpunkter, som oförmedladt korsa hvarandra, visar, att NITZSCH icke kunnat strängt fasthålla sin egentliga indelning, på samma gång den visar, hvilka kombinationsmöjligheter det systematiska problemet inom praktiska teologien innebär.

NITZSCH har fört detta problem afsevärdt närmare sin lösning, särskildt om han jämföres med SCHLEIERMACHER, men han har uppenbart icke funnit dess slutgiltiga lösning. På SCHLEIERMACHER-NITZSCH's grund, men delvis afvikande därifrån står Nitzschs samtida, ALEXANDER SCHWEIZER.

Schweizer.

Då för SCHWEIZER utgångspunkten är kritisk,[1] blir uppgiften att deducera praktiska teologiens begrepp. Teologien (i allmänhet) kan ej tänkas annat än som den kristna kyrkans teologi, alltså »väsentligen sammanhängande» med kristendomen såsom positiv religion. Häraf följer inom teologien en teoretisk riktning (vetande för vetandets egen skull), en praktisk riktning (vetande för praxis' skull). Med andra ord: teologien konstitueras af två faktorer: tro och vetande, såsom SCHLEIERMACHER uttryckt saken: »Der Theologe ist der das Wissen mit dem Glauben verbindet.» Om nu teologien är syntesen mellan tro och vetande, måste den för sin egen utveckling bringa till medvetande den ännu omedvetna enheten mellan dessa båda, det är: teologien såsom reflekterande på sig själf, differentierar sig i tvenne olika områden, det ena, där vetandet dominerar öfver trosintresset, det andra, där trosintresset dominerar öfver vetandet; i båda dessa områden finnas båda faktorerna; således vore härmed, enligt S.,

---

[1] för att använda Schw:s egna ord: »abgeleitet aus Ideen, aber mit Rücksicht auf die Praxis, welche geleitet werden soll». Begriff etc. s. 16.

enheten mellan teologiens hufvudarter tryggad, på samma gång en skillnad mellan båda vore konstituerad. Praktiska teologien är således teorien om de kyrkliga verksamheter, som öfvervägande utgå från praktiska intressen. Kyrkan såsom en religiös organism är en enhet under växelverkans form (»das Gesagte ist also nichts anderes als die Anwendung des im Begriff von vernünftigen Gattungswesen liegenden Gegensatzes von Spontaneität und Receptivität auf das Gebiet der Kirche»). I växelverkan ligger således en viss motsats mellan spontanitet och receptivitet mellan organismens lemmar, således en clerus naturalis, som med utvecklingens egen inre nödvändighet utbildar sig till en clerus positivus.[1] Kyrkan blir kyrka i egentlig mening först genom skapandet af denna clerus positivus.[2] Däraf följer, att den teori, som har till föremål detta handlande, hvilket är af konstitutiv art, i systemet måste intaga främsta platsen. Teorien om kyrkans konstituerande verksamhet, eller (med användande af Schleiermachers terminologi) om kyrkoregementet bildar alltså första delen af den praktiska teologien. (Här anmärker SCHWEIZER uttryckligen sin afvikelse från SCHLEIERMACHER, som, visserligen i mild form, klandras för sin empiriska metod). Den andra delen, kyrkotjänsten, handlar om den verksamhet, som utöfvas af den i första afdelningen konstituerade clerus positivus.[3] Vid indelningen af kyrkotjänsten betonar S., att denna måste sökas i begreppet positiv klerus, d. v. s. i verksamheten själf, men icke i objektens olikhet, emedan därvid verksamheten själf förblir odelad. (Detta riktar sig tydligen mot SCHLEIERMACHER.) Någon indelning i logisk mening kan här icke bli frågan om, utan endast ett särläggande af den ena och odelade verksamheten i dess olika moment. Vid framställningen häraf upptar SCHWEIZER en tanke från

---

[1] Dessa termer upptar S. från NITZSCH.

[2] »Die Kirche erhebt sich erst durch Aufstellung dieses Gegensatzes zur Kirche, d. h. zur ethischen Form.» Begriff etc., s. 26.

[3] »Der Clerus, welcher in den kirchenregimentlich constituirten Formen die christliche Mittheilung ausübt.» Anf. arb. s 33.

Schleiermacher (Kurze Darst. § 286), att kulten består af två element, den ena, som är helt öfverlämnad åt den persons produktivitet, som förrättar kyrkotjänsten, och den andra, hvari denne endast förhåller sig som organ för kyrkoregementet. Denna tanke (hvilken hos Schleiermacher var en rent empirisk iakttagelse, och hvilken han således helt enkelt upptog från praxis) fullföljer Schweizer så, att han låter denna motsättning mellan verksamhetens relativt fria och dess relativt bundna moment genomgå hela systemet, samt söker motivera denna motsättning i verksamhetens moment genom att inpassa den i sitt deduktionsschema. Clerus positivus har sitt nödvändiga underlag i clerus naturalis: denna senare är i sin verksamhet obunden af kyrkorättsligt uppställda former och ordningar; den förra blir då, såsom delvis integrerande i den senare, fri, men såsom »positivus» bunden af dessa former och ordningar. Frihet och bundenhet äro i och för sig oskiljaktiga, men differentiera sig i relativa antiteser genom handlandets egen sträfvan att dialektiskt utveckla sitt innehåll.[1] Denna dialektiska process fortskrider från den absoluta bundenhetens punkt genom olika stadier till den absoluta frihetens punkt, mellan hvilka båda gränslinjer utvecklingen rör sig.[2]

---

[1] Detta resonnemang, åt hvilket förf. här ofvan sökt ge en klarare form, lyder hos Schweizer på följande sätt: »Diese beiden Elemente des eignen, individuellen Darstellens und des kirchenregementlich bestimmten Darstellens sind noch ununterscheidbar, unbewusst durcheinander und bilden so die Einheit des noch unbegriffenen erst nach dem Begreifen seiner selbst ringenden Kirchendienstes; dies Begreifen erwacht dadurch dass und in dem Maasse als jene Einheit in sich den Unterschied wahrnimmt und als Gegensatz hinausstellt.» Begriff etc., s. 35.

[2] Då handlandets process är betingad af motsättningen (nämligen mellan handlandet såsom bundet och handlandet såsom fritt), kunna den absoluta bundenhetens och den absoluta frihetens punkter endast bli tankemöjligheter och falla således utanför kyrkotjänsten. (Äfven om det kan uppvisas från kyrkohistorien försök att realisera endera, t. ex. på liturgiskt område den ortodoxa kyrkan, som tenderar mot absolut bundenhet, och allehanda långt gående sekter, som sträfva mot absolut frihet, så ha dessa försök omöjligen kunnat fullständigt borteliminera den motsatta faktorn; ju längre ensidigheten gått, dess mera har ock utvecklingen stannat af: den ortodoxa kyrkan har, genom sitt ganska hårdhändta uteslutande af

Dessa olika stadier äro gifna genom kyrkans sig-själf-konstituerande verksamhet (och skulle således höra till läran om kyrkoregementet); organismen kan nämligen betraktas, dels såsom totalitet, dels såsom mångfald: kyrkan består sålunda, dels såsom en församling såsom helt, dels såsom en församling af enskilda individer. Det kyrkliga handlandet kan således vara antingen ett handlande på församlingen såsom helhet, (kult), eller på församlingen såsom enskilda individer (själavård), resp. kultläran och pastoralteologien. Så tillägger SCHWEIZER till dessa två sfärer (den kultiska och pastorala) en tredje, nämligen den verksamhet, som riktar sig på »die noch nicht zur Christengemeinde gehörige Menschen». Denna sfär kan omöjligen deduceras från S:s egna förutsättningar, och denna punkt, som väl behöft en närmare motivering, affärdas med följande korta argument: »auch sie liegt im Begriff des Kirchendienstes, da die Gemeinde aus vergehenden Gliedern besteht, welche ersetzt werden müssen».[1] Teorien om denna »vinnande verksamhet» (»die Thätigkeiten des gewinnenden, in die Gemeinschaft hineinführenden Kirchendienstes») är, med ett från SICKEL (Halievtik oder Anweisung durch Predigten die Menschen fürs Reich Gottes zu gewinnen») lånadt ord, halievtik.[2] — Inom dessa tre sfärer[3] framträder nu det kyrkliga handlandet under motsättningen mellan bundenhetens och frihetens faktorer, sålunda att i hvar och en af dem verksamheten är relativt fri och relativt bunden, hvarvid dock det viktiga tillägget måste göras, att de ömsesidigt betinga hvarandra; exempelvis på kultens område: det bundna

---

frihetsfaktorn, blifvit i liturgiskt afseende stelnad; sekterna åter ha genom sitt lika konsekventa uteslutande af bundenhetens faktor blifvit upplösta.)

[1] Anf. arb. s. 43.

[2] Mot namnet »halievtik» kan anmärkas, att handlandet där karakteriseras af ändamålsbegreppet, hvilket icke sker i fråga om de öfriga disciplinerna, samt vidare att termen är för vidsträckt; ty kyrkan är i all sin verksamhet en ἁλιευς ἀνθρωπων; så användes ju termen af SICKEL som benämning på homiletiken.

[3] Dessa tre sfärer torde motsvara Schleiermachers: det framställande, renande och utbredande handlandet. Se härom Zeitschr. f. pr. Th. V, 4, s. 305.

elementet (liturg.) betingar det fria (homil.) och tvärtom; med andra ord: den dialektiska antitesen innehåller implicite en syntes. Dialektiken fortgår från den kultiska sfären, där bundenhetens faktor är mest framträdande, med sina tvenne moment liturgik och homiletik, genom den pastorala, där faktorerna kunde tänkas ekvivalera hvarandra, jämte dess tvenne underafdelningar, till den halievtiska, där frihetens faktor öfverväger bundenhetens, jämte dess tvenne underafdelningar. — Denna dialektiska metod (hvilken, i parentes sagdt, fått ännu tydligare uttryck hos MARHEINEKE), har, trots sin aprioriska svaghet, dock banat väg för något annat och bättre: ty det behöfves ingen bevisning för det påståendet, att den genetiska metoden skymtar fram bakom de Hegelska tankedimmorna.

SCHWEIZER's system kan således sammanfattas i följande schema:[1]

I) Teorien om kyrkoregementet (kyrkans konstituerande verksamhet).[2]

II) Teorien om kyrkotjänsten (den klerikala verksamheten):

1) Teorien om kulten:
   a) Liturgik (bunden),
   b) Homiletik (fri).

2) Pastoralteologi:
   a) bunden (pfarramtlich),
   b) fri.

3) Halievtik:
   a) Kateketik,
   b) teorien om missionen (Apostolik).

---

[1] Begriff etc. samt Homiletik 1848, § 18 etc.

[2] Denna del har S. ej utfört, ehuru detta nog varit önskvärdt, då, såsom förut nämnts, denna del är afgörande för kyrkotjänstens indelning.

Om vi efter denna skizzering af SCHWEIZERS system öfvergå till ett kritiskt värdesättande däraf, skall det oförbehållsamt erkännas, att det innehåller mycket af värde. Men de betydande svårigheter, som det systematiska problemet innebär, ha delvis blifvit t. o. m. dennes skarpsinne öfvermäktiga. SCHWEIZERS metod utmärker sig för klarhet och reda och innebär med sin deduktiva läggning, hvilken närmar sig eller åtminstone förebådar den genetiska, ett afgjordt försteg framför SCHLEIERMACHERS empiriska. SCHWEIZER har, såsom SCHLEIERMACHERS trognaste lärjunge, sökt undkomma svagheterna hos denne genom sin deduktion af den praktiska teologien ur teologiens begrepp såsom en syntes mellan begreppen tro och vetande. Afsikten med denna deduktion är sannolikt, ehuru S. själf ingenting säger härom, att undvika den Schleiermacherska svagheten i fråga om den teoretiska och den praktiska teologiens ställning till hvarandra. SCHLEIERMACHER har visserligen ostridigt lyckats vindicera åt den praktiska teologien en vetenskaplig karaktär, därigenom att hela teologien (således inclusive den teoretiska) satts i förbindelse med kyrkolifvet. Fråga är emellertid, om ej härigenom den teoretiska teologien, med dess olika underafdelningar, så att säga nedpressats till en »ancilla ecclesiæ», så att den till grund för densamma liggande kunskapsdriften blifvit underkänd. I sammanhang härmed bli gränslinjerna för SCHLEIERMACHER svåra att uppdraga mellan teologiens båda hufvudarter. Det förefaller, som denna svårighet varit ett motiv, som framdrifvit S:s deduktionsmetod. Det berättigade i denna sträfvan kan icke nekas, ty äfven i teologien måste finnas plats för ett rent vetenskapligt intresse, således för ett vetande för vetandets egen skull, utan direkt syftning på kyrkolifvet. SCHWEIZER har således sökt att likasom ge rättvisa åt den teoretiska teologiens egenart, och på samma gång fasthålla den praktiska teologiens berättigande såsom vetenskap. Men fråga är, om han lyckats i sin berättigade sträfvan att öfvervinna svårigheten. Syntesen mellan SCHWEIZERS båda hufvudbegrepp tro och vetande lär i och för sig aldrig föra längre än till teologiens begrepp,

således till teologien såsom en teoretisk vetenskap; men deduktionen af den praktiska teologien sker helt enkelt genom att till det allmänna begreppet teologi substituera begreppet kyrka,[1] så att trosintresset blir identiskt med kyrkointresset, hvadan således den del af teologien, där trosintresset (= kyrkointresset) dominerar, blir praktisk teologi, och vice versa. Begreppen tro och vetande falla inom det individualpsykologiska området, begreppet kyrka åter är ett socialt begrepp, hvadan syntesen af de båda första icke à priori involverar det senare. Deduktionen af teologiens båda hufvudarter sker genom ett ponerande af en inre nödvändighet för dessa begrepps (tro och vetande) antitetiska utveckling, i syfte att den ännu omedvetna enheten af dem skall utbildas »zum Unterschied und Gegensatz» (s. 19). Denna nödvändighet har SCHWEIZER utan vidare ponerat och däri fått den vehikel, som drifver fram utvecklingen, men däremot har han icke uppvisat, att så verkligen måste vara. Påståendet är visserligen begripligt från de tidshistoriska förutsättningarna, ty för en tid, som var fylld med Fichte-Hegelska tankekonstruktioner, kunde det synas som ett axiom, att man kunde »herausklauben» den konkreta verkligheten ur några allmänna satser, hvilka dialektiskt ställdes mot hvarandra »zum Unterschied und Gegensatz». Men från nutida ståndpunkt äro dylika konstruktioner långt ifrån ägnade till bärande grund för ett helt system, såsom här skett hos SCHWEIZER.

I sammanhang härmed kan påpekas, att, när enligt SCHWEIZER den latenta motsatsen mellan tro och vetande framträder såsom medveten motsats, så blir bestämningen af teologiens tvenne hufvudarter särdeles sväfvande. Man behöfver här icke lägga allt för stor vikt vid relativiteten i ut-

---

[1] »Unsre Facultätstheologie ist nicht reines Streben nach einem Wissen, sondern mit allen ihren Disciplinen ist sie Theologie der christlichen Kirche, oder doch näher der protestantischen, also wesentlich zusammenhängend mit der positiven Religion des Christenthums. Ohne die christliche Kirche wäre diese Theologie nicht vorhanden etc.» Begriff etc. sid. 17.

trycken »öfvervägande» och »omedelbarare» etc.[1] Begreppen tro och vetande, hvilka i sin syntetiska enhet betinga teologiens begrepp, men i sin antitetiska motsats betinga den teoretiska och den praktiska teologiens begrepp, falla, som ofvan är sagdt, inom det individual-psykologiska området; de äro, med andra ord, af subjektiv art; alltså blir skillnaden mellan teologiens hufvudarter beroende af subjektiva faktorer, hvilket tydligen uttryckes med ordet »intressen» (»wo das Wissen über die Glaubensintressen dominirt» etc.); och man kan gå ännu längre: möjligheten att det öfverhufvud finnes en teoretisk och en praktisk teologi blir beroende af samma subjektiva faktorer; om nämligen teologen icke har några intressen för vetandet, så kommer kyrkan att sakna teoretisk teologi; har han återigen icke så starka trosintressen, att de öfverväga hans intresse af vetande, så kommer kyrkan att sakna praktisk teologi. Detta är en konsekvens af systemet, som närmar sig det orimligas gräns. Kyrkan har icke praktisk teologi, därför att teologerna, mer eller mindre händelsevis, ha vissa »intressen» däraf, utan kyrkan har praktisk teologi, därför att hon har ett immanent lifsinnehåll, som skall i praxis förverkligas, hvilket innehåll måste i reflexionen klarläggas, samt därför att detta innehåll har ett mål, som måste i reflexionen uppställas såsom handlandets finala grund. Egendomligt blir det i alla händelser, att ett system, som afser att genom deduktion — d. v. s. genom härledning ur objektiva principer — uppvisa sitt föremåls objektiva nödvändighet, slutar med att uppvisa detsammas beroende af subjektiva — således tillfälliga — faktorer, som icke äro för föremålet själft immanenta. Teologien är hos SCHWEIZER indelad efter relationen mellan teologiens föremål och dess subjekt, men icke efter föremålets egen beskaffenhet. Den definition på praktisk teologi, som är grundad på dessa förutsättningar, blir denna: »prakt. teologi är teorien om de

---

[1] Den teoretiska teologien är, enligt Schweizer, det område, där vetandet dominerar öfver trosintressena »und *überwiegend* das bestimmende und lebendige wäre»; den praktiska det område, där trosintressena »sich *unmittelbarer* geltend machen». Begriff etc. s. 19—20.

kyrkliga verksamheter, som öfvervägande utgå från praktiska intressen». På annat ställe något utförligare sålunda: »prakt. teologi är den del af teologien, hvarest trosintressena mera omedelbart göra sig gällande och dominera öfver det äfven befintliga vetandet och som sålunda använda detta för praktiska ändamål.»[1] Denna senare formulering är uppenbart för vid, därför att däruti rymmes SCHLEIERMACHERS »den teologiska skriftställaren». Den förra definitionen åter betonar mera verksamhetens kyrkliga sida. Men härvid blir oförklaradt, huru denna sida egentligen framgår ur deduktionen. Ty i denna ligger ju ej mera än en motsats inom teologien mellan dess vetande- och trosmoment; men detta senare involverar icke med nödvändighet handlandets kyrkliga karaktär. Den sistnämnda definitionen är därför konsekvent från S:s system, men leder till samma oriktiga ståndpunkt som den af NITZSCH redan öfvervunna Schleiermacherska; den förstnämnda definitionen är riktig från kyrklig synpunkt, men är icke konsekvent från systemets egna förutsättningar.

En likartad anmärkning, att systemet grundar sig på begrepp, som vid närmare analys befinnas vara rent subjektiva och som således sakna objektiv giltighet, kan göras mot SCHWEIZERS indelningsgrund: fri och bunden verksamhet. Distinktionen synes vara mest på sin plats i fråga om kulten, som skulle bestå, dels af en bunden del (lit.), dels ock af en fri (pred.), men t. o. m. där kan man uppvisa det ohållbara i indelningen. Predikan är fri: visserligen, men med väsentliga inskränkningar. Predikanten får ingalunda predika hvad han vill och hur han vill, under åberopande af sin frihet. Kyrkan har föreskrifvit en viss text, vid hvilken han är bunden, en text, som skall utläggas, icke efter predikantens egen frihet, utan inom de gränser, som konfessionen bestämmer. Kyrkoåret innebär likaledes ett band, som förpliktar, o. s. v. En ostridig regel för predikan är väl ock, att den skall lämpas efter åhörarne,[2] d. v. s. denna psykologiska synpunkt inskränker friheten. Kasualtalen äro väl också

[1] Begriff etc. s. 22 och 20.

[2] Jfr QUENSEL, Hom^{II} s. 114.

bundna, nämligen just af sin »casus». Dylika invändningar, som ju kunna göras i mängd, visa, att predikan ingalunda kan karaktiseras enbart som en fri produkt. Resonnemanget kan med lika skäl vändas om, i fråga om kultens bundna beståndsdel: liturgen är bunden: visserligen, men endast till en viss grad. Ty liturgens individualitet har nog ett betydande utrymme; meningen är väl ej att liturgien skall uppläsas på ett absolut bundet manér. Ofvanstående visar därför, att distinktionen »fri» och »bunden» upplöser sig i idel relativitetsbestämningar. Gäller nu detta i fråga om kulten, där dessa tvänne begrepp gifvetvis ha en viss raison d'être, blir förhållandet ännu mera frappant vid de öfriga disciplinerna. Den pastorala sfären indelas i dels »eine pfarramtliche Seelsorge» (bunden), dels »eine freie Seelsorge». Motiveringen härför lyder hos SCHWEIZER sålunda: »Auch die Seelsorge ist als positiver Kirchendienst natürlich (!?) ein Ineinander von kirchenregimentlich beauftragter oder durch die Gemeinschaft bestimmter, und von mehr freier, eignem Antrieb überlassener Thätigkeit; daher auch hier der unbestimmte Unterschied sich in einen Gegensatz hinausstellt, in den des mehr Gebundenen und des mehr Freien; jenes nenne ich die pfarramtliche Seelsorge, dieses die freiere Seelsorge oder Pastoralweisheit.»[1] Med skäl kan det emellertid frågas: hvad menas egentligen med den själavård, som är »kirchenregimentlich beauftragt», till skillnad från den, som är »eignem Antrieb überlassen»? Något verkligt svar härpå lär i verkligheten icke kunna gifvas. Att distinktionen, hvilken ju enbart tillkommit för att få systemet fullständigt, är praktiskt obrukbar, framgår däraf, att den poimeniska facklitteraturen icke funnit skäl begagna sig däraf. Samma resonnemang kan äfven tillämpas på kyrkotjänstens tredje afdelning: kyrkotjänstens halievtiska sfär har till föremål församlingen såsom sig reproducerande,[2] och är dels bunden (kateketik), dels fri

---

[1] Anf. arb. s. 42.

[2] »da die Gemeinde aus vergehenden Gliedern besteht, welche ersetzt werden müssen» etc. Anf. arb. s. 43.

(teorien om missionen).[1] Uppenbart är det en föga upplysande karakteristik af dessa bägge funktioner, att den ena är fri och den andra bunden. Huru relativ bestämningen är, framgår däraf, att »Theorie des Proselytenwesens» i »Wissensch. Constr.» (s. 10) helt enkelt jämnställes med missionsteorien — och således borde vara en fri verksamhet, men däremot i »Begriff» etc. (s. 50) anses som en bunden verksamhet: »uebrigens ist auch in unsrer Praxis schon ein hier bindendes Element vorhanden, wenn nicht fürs Missionswesen ins Weite, doch für das Uebertreten Einzelner zu unsrem Glauben».

Mot SCHWEIZERS system kan vidare anmärkas, att, såsom förut påpekats (sid. 53), den halievtiska verksamheten principiellt icke hör med till kyrkotjänsten, hvilken ju är »die klerikalische Thätigkeit auf die Gemeinde»; fasthålles denna bestämning, skulle ju halievtiken, som har till föremål ett handlande på icke-församlingsmedlemmar, uteslutas från kyrkotjänstens omfång. Denna inkonsekvens har vållat SCHWEIZER betydande svårigheter och föranledt åtskilliga korrekturer i hans system, särskildt i fråga om teorien för missionsväsendet. Angående detta hänvisar förf. till TOTTIES exposé häraf.[2] Vidare bör emellertid konstateras, huru otillfredsställande kateketikens begrepp och ställning i systemet blifvit motiverad. Från luthersk synpunkt träffas ju SCHWEIZER

[1] Härtill ansluter sig hvad S. kallar »Theorie des Proselytenwesens». Jfr Schleiermacher! Se härom anf. arb. sid. 49—50 äfvensom hans uppsats »Die wissenschaftliche Constructionsweise d. Pastoraltheol.» sid. 10.

[2] TOTTIE, Evangelistik, sid. 16 f. Dock påpekas den missvisande uppgiften (sid. 17) att »Ueber Begriff» etc. utkom 1831. Bör ändras till 1836.

Då, enligt SCHWEIZERS förutsättningar, den halievtiska sfären endast med svårighet låter inordna sig i den prakt. teologiens omfång, är denna svårighet ett arf från SCHLEIERMACHER. Från dennes konstitutiva begrepp »kyrkoledning» kan konsekvent ej begreppet »mission» härledas. Men frånsedt den systematiska svagheten i bådas motivering för halievtiken, förtjänar deras påpekande af missionen såsom en kyrklig angelägenhet ett hedersrum i den prakt. teologiens historia. Särskildt är hvad SCHWEIZER härom skrifver (Begriff etc. s. 49), synnerligen beaktansvärdt.

af den nära till hands liggande anmärkningen, att »katekesens» föremål, såsom döpta, redan stå i ett visst förhållande till kyrkan och således ej kunna såsom hedningar bli föremål för ett halievtiskt handlande. Emot detta argument har SCHWEIZER själf försökt försvara sig med följande vändning: »Würde aber eingewendet, die Katechumenen seien doch als Getaufte im Grunde schon Christen, also nicht erst zu Christen zu bilden, sondern auch zugleich als schon Christen zu erbauen, was eben die Katechese zum Cultus hinordne: so ist zu erwidern, dass die sich streng begreifende katechetische Thätigkeit ihre Objecte nicht fasst und hat, sofern sie schon Christen sind und den Erwachsenen gleich, sondern gerade sofern sie das *noch nicht* sind».[1] För den praktiskt-teologiska skola, som SCHWEIZER tillhör, och hvars reformerta grundförutsättningar äro omisskänneliga, är det förenadt med en viss svårighet att kunna uppdraga en säker gränslinje mellan evangelistik och kateketik, då nämligen enligt samma förutsättningar dopet icke lämpar sig till skiljepunkt. Det för båda disciplinerna gemensamma blir, att deras föremål (den icke-kristna världen och den döpta ungdomen) icke äro medlemmar af den kristna församlingen, nämligen enligt reformert kyrkouppfattning. Häraf blir följden en koordination mellan båda dessa discipliner. Denna reformerta tankegång lyser fram i nu anförda ställe hos SCHWEIZER: katekumenerna äro föremål för en kyrklig verksamhet, endast i den mån de ännu icke äro kristna, eller som det tydligare kan uttryckas: i den mån de ännu äro icke-kristna (hedningar). SCHWEIZERS resonemang är oriktigt, ty katekumenerna äro föremål för kyrklig verksamhet såsom kristna, då de nämligen genom dopet redan äro upptagna i den kristna församlingen, men såsom ännu ofullkomliga kristna;[2] den kyrkliga uppfostrans ändamål är icke att

[1] Anf. arb. s. 48.

[2] På samma sätt har ju predikan, äfven om den hålles för en församling så fullkomlig som möjligt, ett didaktiskt och oratoriskt drag, därför att i församlingen alltid finnes ofullkomligheter, som kunna afhjälpas genom det didaktiska och oratoriska momentet i predikan. (Jfr SCHWEIZER,

åstadkomma en förbindelse mellan katekumenerna och kyrkan, under antagande, att de stå alldeles isolerade från hvarandra, utan dess syfte är att utveckla denna redan existerande förbindelse till större fullkomlighet. Här nyss citerade yttrande från SCHWEIZER är en tankelek, som närmar sig sofism, ehuru förklarlig från den reformerta förutsättning, som ligger till grund för densamma. —

Söker man i stort betrakta sammanhanget mellan SCHLEIERMACHER, NITZSCH och SCHWEIZER, så kan man framställa denna sistnämndes system såsom en kombination och vidare utveckling af de båda förstnämndas, d. v. s. SCHWEIZER har sökt tillvarataga bådas insatser och samarbeta dem.

Den praktiska teologiens begrepp har SCHWEIZER upptagit från NITZSCH, så att de kyrkliga funktionerna härledas ur kyrkan själf såsom funktionernas subjekt. Detta innebär, som förut påpekats i fråga om NITZSCH, en afsevärd korrektur af SCHLEIERMACHER; dock har härmed, genom deduktion af clerus naturalis och clerus positivus, kombinerats SCHLEIERMACHERS tanke om kyrkoledningen såsom betingad af den empiriskt funna motsättningen mellan »die Hervorragenden» och »die Masse.» Gemensamt med både SCHLEIERMACHER och NITZSCH har SCHWEIZER den dikotomiska indelningen af praktiska teologien i kyrkotjänst och kyrkoregemente, låt vara att vid bestämmandet af begreppets omfång på detta nu nämnda sätt motiveringen äfvensom terminologien blir något olika. En olikhet mellan dessa tre i detta afseende föreligger emellertid däri, att för SCHLEIERMACHER ordningsföljden mellan de begge hufvudafdelningarna är principiellt likgiltig, för NITZSCH åter kyrkotjänsten står såsom primär i förhållande till kyrkoregementet, under det att SCHWEIZER låter teorien om kyrkans själforganiserande verksamhet gå först såsom en konstituerande verksamhet, som betingar den

---

anf. arb. sid. 54); på samma sätt som predikans åhörare äro församlingsmedlemmar, ehuru icke fullkomliga, kunna ju också katekumenerna såsom döpta räknas med till församlingen, ehuru i ofullkomlighet.

egentliga kyrkotjänsten.[1] Emellertid får ifrågavarande skilnad icke pressas alltför hårdt, ty S. anmärker uttryckligen, att här icke gäller en prioritet i tiden, utan endast en prioritet i begreppet; i verkligheten gå båda verksamheterna hand i hand (»weil das erste Enststehen der Kirche schon beiderlei Thätigkeiten wiewohl durcheinander voraussetzt»).[2] I fortsättningen (sid. 56) förklaras också uttryckligen, att det icke kan vara fråga om att uppsöka en prioritet hos den ena disciplinen framför den andra, utan att de snarare äro att betrakta som »ein Cyklus, in welchem jede Gruppe alle andern zu ihrer Voraussetzung hat» ... Wo man in den Kreis eintrete, ist an sich gleichgültig, jedenfalls versteht man jede Disciplin nur mit allen andern völlig» etc. Häraf framgår tydligt, att SCHWEIZER redan i »Begriff» fattat skillnaden mellan de bägge afdelningarne endast som ett rent teoretiskt spörsmål. Detta betonas ännu tydligare i hans »Homiletik»,[3] där skillnaden fattas icke som en materiell, utan endast formell, så att den praktiska teologien kan framställas i tvåfaldig gestalt, antingen som teori om kyrkoregementet eller som teori om kyrkotjänsten. Denna åsikt innebär därför ett försök att med hvarandra förena SCHLEIERMACHERS och NITZSCHS uppfattningar, som härutinnan afvika från hvarandra.

En punkt, hvari SCHWEIZER följt SCHLEIERMACHER, är, såsom förut antydts, skillnaden mellan fria och bundna funktioner. Ifrågavarande skillnad är dock af Schl. endast antydningsvis konstaterad, utan att egentligen inverka på systemets organisation, under det Schw. gör densamma till en hufvudindelning, som genomgår systemet i en antitetiskt fortgående utveckling. Schw. har åt Schl:s empiriskt funna iakttagelse af de olika funktionernas bundenhets-, resp. frihetskaraktär gifvit vetenskaplig bärvidd genom densammas inpassande i ett om Hegel starkt påminnande dialektiskt schema. Någon varaktig insats har härmed knappast blifvit gjord, då ifrågavarande tanke upplöser sig i rena relativitets-

[1] SCHWEIZER, Begriff etc. s. 55.
[2] Anf. arb. s. 55.
[3] SCHWEIZER, Homiletik etc. 1848, s. 14—15.

bestämningar. Det är ett försök att, under trycket af tidens aprioriska »Systemsucht», likasom gifva vetenskapligt rättfärdigande åt en hos SCHLEIERMACHER tillfällig och empirisk iakttagelse, ett försök, som trots sina svagheter söker förklara hvarje enskild punkt ur systemets princip, och hviket, därigenom att det likasom blir en tvärindelning af systemet, förlänar åt detsamma en vetenskapligt tilltalande enhet och fasthet.

De tankar, som formulerats af SCHLEIERMACHER, NITZSCH och SCHWEIZER, utgöra den grund, hvarpå hela den följande utvecklingen bygger. Och man kan gå än längre: den följande utvecklingen har med få undantag endast vidtagit modifikationer i deras system, hvarför också den följande tiden är fattig på nya systematiska synpunkter. Hela den följande utvecklingen ända fram till ZEZSCHWITZ m. fl. var icke mäktig någon vidare utveckling på detta område, som kan i betydelse mäta sig med denna i praktiskt-systematiskt afseende lysande konstellation SCHLEIERMACHER-NITZSCH-SCHWEIZER. Redan denna omständighet visar i sin mån, att genom dem varaktiga resultat för den praktiska teologien vunnits. Innan vi emellertid öfvergå till en kort exposé af den utveckling, som ligger mellan denna nu behandlade epok och våra dagars behandling af samma problem, är dock skäl att något dröja vid en författare, som står ganska isolerad, och hvars verk, ehuru det icke har bildat någon skola, dock företer betydande intresse från metodologisk synpunkt, nämligen MARHEINEKE.

(Angående den praktiskt-teologiska systematiken i Sverige på 1830- och 1840-talet hänvisas till de kortfattade referat däraf, som ges hos SCHAUMANN, Prakt. theologien, 1875, s. 55 f. Här må endast påpekas, att KNÖS (Diss. notionem theol. pastor. exponens, 1834) ser prakt. teologien enbart från pastoralteologisk synpunkt, men THOMANDER (De justa dispositione theol. pract., 1833) från pedagogisk, enligt definitionen: »theologia practica est ars christianismum promovendi» (s. 24). Den i grund förändrade ställning, som prakt. teologien fått genom NITZSCH, har således undgått dem.

Såväl THOMANDER som REUTERDAHL ha emellertid, sannolikt från NITZSCH, upptagit termen didaktik. Vidare kan påpekas att BRING (De principio theol. pract. 1846) sammanfattar homiletiken och liturgiken under namnet latrevtik. Angående denne senare jfr TOTTIE, Evangelistik sid. 25.)

Marheineke.

Kronologiskt står M. ungefär samtidig med NITZSCH och SCHWEIZER, i det hans systematiska hufvudarbete utkom 1837,[1] men sakligt står han jämförelsevis isolerad. Gent emot SCHLEIERMACHER-NITZSCH-SCHWEIZER företer han en olikhet af rent psykologisk art: den förstnämnda gruppen uppbäres otvifvelaktigt af starka praktiska, d. ä. kyrkliga intressen, eller för att tala med SCHWEIZERS terminologi: trosintresset har dominerat öfver vetande-intresset, (uttrycket måste ju tagas cum grano salis). Hos M. åter möter oss den filosofiskt skolade teologen, som anlägger på sitt föremål den uteslutande teoretiska synpunkten, hvarför han karakteriserar sitt arbetes syfte vara, »den Inhalt der practischen Theologie als ein in sich selbst geordnetes Ganzes zu begreifen».[2] Likasom den Hegelska filosofien ansågs innebära den slutgiltiga förklaringen af hela tillvaron, så var säkerligen för MARHEINEKE samma filosofi, tillämpad på den prakt. teologien, den enda riktiga lösningen på de problem, som denna innesluter. Själf har M. tvifvelsutan varit öfvertygad därom, att endast *ett* riktigt system i fråga om den prakt. teologien gifvits, nämligen hans eget.[3] I detta öfver-

[1] MARHEINEKE, Entwurf der practischen Theologie, Berlin 1837. (Arbetet är tillägnadt den från Kierkegaards historia bekanta biskop Mynster på Själland.)

[2] Anf. arb., företal s. IX.

[3] Ty M. säger: »Die wahre Existenz und Entwickelung (nämligen af den prakt. teologien) ist allein an die Entdeckung der wahren Methode geknüpft». Anf. arb. s. 24; härmed kan äfven jämföras sid. 21. Alltså: alla prakt. teologiska system, som icke använda »die wahre Methode (= Hegels metod) äro oriktiga! Häremot kan, såsom redan Moll (MOLL, Das System der praktischen Theologie, 1853, sid. 35—36) riktigt anmärkte,

vägande teoretiska intresse har man att söka orsaken till, att hans system, trots dess oerhörda tankeskärpa, varit för den följande utvecklingen skäligen betydelselöst, under det däremot hans samtidas genom sin närmare förbindelse med det verkliga kyrkolifvet, äro af bestående värde. M. visar därför att den rent logiska metoden, som à priori betraktar sitt föremål oberoende af empirien, är en afväg.

Från MARHEINEKES abstrakta synpunkt på den prakt. teologiens problem har gifvetvis SCHLEIERMACHERS subordinerande af den teoretiska teologien under ändamålsbegreppet »kyrkoledning» blifvit föremål för bestämd opposition, då denne härigenom nekar det rena vetandet, och i dess ställe insätter »nyttans» synpunkt på hela teologien. I motsats härtill söker M. uppvisa sammanhanget mellan teologiens båda hufvudarter genom en deduktion,[1] hvars värde emellertid helt beror på det erkännande man eventuellt kan vilja gifva åt förutsättningarna, hvilka fullständigt äro de Hegelska. Teologien ställes under utvecklingskategorien och är såsom teoretisk ett »an-sich-Seyn» med sin immanenta nödvändighet att i den praktiska bli ett »für-sich-Seyn». Sammanhanget mellan dessa båda är sålunda betingadt just af denna dialektiska nödvändighet, en nödvändighet, som visserligen var axiomatisk för Hegels tidehvarf, men näppeligen därefter. Därför kan denna deduktion för nutiden endast ha intresse som ett skarpsinnigt tankeexperiment. Men större intresse är knutet vid den bestämning af den praktiska teologiens begrepp, som framgår såsom resultat ur deduktionen. Denna beskrifves tydligast (äfven i sitt förhållande till den teoretiska) sålunda: »Dem Wissen des an und für sich Wahren der christlichen Religion muss daher nothwendig noch folgen das Wissen auch davon, wie sie wirkt und sich verwirklicht, wie sie sich mittheilt und an die Welt bringt, wie sie sich concret und

---

erinras om, att det kyrkliga handlandet både varit praktiskt utöfvadt och varit föremål för teoretisk reflexion, äfvensom att man riktigt bestämt den prakt. teologiens uppgifter, innan man ännu tänkt på en metod i den af Marheineke fordrade formen.

[1] Anf. arb. s. 3—14.

gegenwärtig macht in allen Verhältnissen des christlichen Lebens, durch welche Mittel und Institutionen dieses geschieht etc.»[1] Här åsyftas tydligen den praktiska teologien, ehuru detta icke uttryckligen angifves. Om nu prakt. teologien i enlighet härmed handlar om den kristna religionens realisation, »concret und gegenwärtig in allen Verhältnissen des christlichen Lebens», så kan ju genast invändas, att den därmed har fått en afsevärdt större omfattning, än som vanligen brukar tillmätas densamma. Ty religionen realiserar sig främst i de religiösa människornas lif, rent individuellt sedt, och teorien härom är etik. Enligt M:s framställning skulle etiken komma in under praktisk teologi. Men på annat ställe[2] skiljes dessa båda genom den bestämningen, att etiken handlar om den kristna trons själfrealisation hos de kristna i allmänhet, men prakt. teol. om samma själfrealisation »in Bezug auf den Theologen und kirchlich Beamteten». Dessa bägge framställningar öfverensstämma ej med hvarandra, då de nämligen låta etiken antingen bli endast en del af prakt. teologien, eller ock särskilja dem på sätt, som senast angifvits. Men i detta fall kan man fråga: är då praktiska teologien endast teorien om den kristna trons praktiska utformning »in Bezug auf den Theologen und kirchlich Beamteten», d. v. s. hos de kyrkliga ämbetsbärarna? I sådant fall har man ju återvändt till tiden före Schleiermacher. M. själf har också angifvit praktiska teologiens ändamål sålunda:[3] prakt. teologiens ändamål är att förmedelst begreppet om alla i densamma liggande funktioner sätta den evangeliska prästen i stånd till en rätt ämbetsförvaltning. Om tanken verkligen hade af M. fullföljts, hade den följande framställningen endast kunnat göra anspråk på att vara pastoralteologi i denna terms äldre betydelse. Men i stället har M. ju utgått från kyrkobegreppet och sökt finna den kyrkan immanenta och således objektivt giltiga ordningen för hennes funktioner. Förf. har

[1] Anf. arb. s. 11; härmed kan jämföras s. 8.
[2] Anf. arb. s. 9.
[3] Anf. arb. s. 21.

härmed endast velat konstatera, att M. redan från början arbetar med en inre motsägelse i systemet.

När M. sedermera öfvergår till närmare explikation af sitt system,[1] är det ingalunda oväntadt, att en Hegeliansk trilogi där möter oss, i form af de logiska kategorierna »Allgemeines, Besonderes, Einzelnes» (= universell, partikulär, individuell). Den prakt. teologiens objekt är nämligen den kristna kyrkan, hvilken kan ses 1) såsom något »Allgemeines», 2) såsom något »Besonderes» (nämligen såsom evangelisk kyrka, detta på grund af konfessionernas motsats), 3) såsom något »Einzelnes», nämligen lokalförsamling. Detta för objektet själft (kyrkan) immanenta sammanhang skall således — då systemet är bundet vid den, objektet själft inhærerande ordningen — återfinnas i prakt. teologiens system, hvilket således består af tre hufvuddelar 1) den elementära delen: om den kristna kyrkan i allmänhet, 2) den konstitutiva delen: om den evangeliska kyrkan, 3) den konkreta delen: om lokalförsamlingen. Detta trilogiska schema fortsättes i subdivisionen, så att hvar och en af de tre hufvudafdelningarna indelas i tre afdelningar, där samma kategorier återfinnas. MARHEINEKES system sammanfattas sålunda:

I) Teorien om den kristna kyrkan (den elementära delen):
 a) den kristna kyrkans begrepp,
 b) kyrkomedlemmarnes åtskillnad,
 c) enheten af kyrka och stat.

II) Teorien om den evangeliska kyrkan (den konstitutiva delen):
 a) trosbekännelsen,
 b) bestämning af kyrkotjänsten genom kyrkoregementet,
 c) gudstjänsten (liturgik).

---

[1] Anf. arb. s. 21 f.

III) Teorien om lokalförsamlingen (den konkreta delen):
  a) församlingens bildande eller ungomens undervisning (kateketik),
  b) församlingen i sin kultiska samvaro eller predikan (homiletik),
  c) den enskilda i församlingen eller själavård (pastoralvetenskap).

Då M. på detta sätt verkligen gjort kyrkobegreppet till systemets bärande princip — hvilket villigt skall räknas honom till förtjänst —, har synpunkten otvifvelaktigt blifvit särdeles omfattande, då de skilda lokalförsamlingarna och kyrkosamfunden förenas under det större begreppet kyrka i allmänhet. Men häri ligger också en svårighet. Ty kyrkan — såsom ett universellt begrepp — har icke realitet annat än i en bestämd form, alltså bli dess funktioner endast reala i ett visst kyrkosamfunds (resp. lokalförsamlings) form.[1] Den systematiska framställningen af de kyrkliga funktioner, som tillhöra mom. I, komma därför att gå igen under både mom. II och mom. III; med andra ord: systemet är brutet. Till bevis härför behöfver endast påpekas, att liturgiken faktiskt behandlas under alla tre hufvudafdelningarna. Likaså har det principiellt samhöriga slitits i sär, då de kultiska momenten behandlas på olika ställen, nämligen liturgien mest i andra afdelningen, predikan åter i den tredje. Frånsedt denna systematiska oformlighet, hvilket visserligen är frappant hos en förf., som vill framställa, icke *ett* system bland andra system, utan *det* praktiskt-teologiska systemet, kan det nyss sagda ytterligare motiveras genom hänvisning till mom. c under första hufvudafdelningen. Denna första hufvudafdelning vill ju vara en teori om kyrkan, sedd från universalitetens synpunkt, men upptar — under nu sagda moment — icke dess mindre en teori om enheten mellan kyrka och stat, hvaremot ju utan svårighet kan invändas, att kyrkan, tagen

[1] Det är samma förhållande, som med Hegels rena vara, som är identiskt med det rena icke-varat, såsom H. själf uppvisat i början af sin Logik.

i sin abstrakta allmänhet, icke har beröring med staten, då detta först kan tänkas ske i form af ett konkret kyrkosamfund. (I öfrigt har ju denna HEGEL-ROTHE-MARHEINEKES teori om kyrkans uppgående i staten numera endast ett, om man vågar uttrycket, kuriositetsintresse.) Förhållandet mellan kyrka och stat, hvilket faller under första hufvudafdelningen, borde väl förutsätta tillvaron af ett kyrkoregemente (resp. kyrkotjänst), hvilket icke hindrar att denna senare punkt behandlas först under andra hufvudafdelningen. Likaså kan påpekas, att till den evangeliska kyrkans konstitutiva funktioner (afdeln. II) hör trosbekännelsen etc. (se ofvanstående schema!), hvarvid den befogade frågan kan göras: hör ej samma sak med till kyrkan in toto? Hvarför skall kyrkan i sin universalitet innebära en åtskillnad mellan församlingsmedlemmar (afdeln. I), under det hon först i sin partikularitet har till innehåll trosbekännelse och gudstjänst (afdeln. II)? Om kyrkan först i denna senare form har trosbekännelse och gudstjänst, saknar hon väl dessa kännemärken i sin universella form? Men hvad menas då egentligen med en kyrka utan trosbekännelse och gudstjänst? Härpå lär endast kunna svaras med användande af Hegels formel: kyrkan (i denna mening) är ett rent Seyn, som i verkligheten är = Nichts! För det verkliga kyrkolifvet är det hela idel onyttiga abstraktioner.

Hade M. fått efterföljare, hade det ock blifvit en ödesdiger sammanblandning, då (i afdeln. III) likhetstecken sättes mellan begreppen »die Versammlung der Gemeinde» och »Predigt». Ty denna identifikation förrycker både predikan och liturgien samt inpassar församlingens hela kultiska samvaro under en skef synvinkel. Ty äfven med den extremaste purism i kultiskt afseende tjänar dock »die Versammlung der Gemeinde» till afsevärdt vidare syften, än som angifvas af begreppet »Predigt». (Detta hindrar naturligtvis ej ett obetingadt erkännande, att M:s framställning af predikan är något i sitt slag nästan genialiskt.)

MARHEINEKES system är ett försök att lösa den prakt. teologiens problem genom den rent logiska metoden. Meto-

den själf är en återspegling af föremålets egen objektiva självutveckling. De kyrkliga funktionerna bli därmed satta i ett verkligt sammanhang under begreppet kyrka; då detta senare ses under utvecklingens kategori, blir funktionernas beskaffenhet bestämd af ett teleologiskt begrepp: hela praktiska teologien får därför sin karakter från sitt ändamålsbegrepp. Häraf förklaras också den förut påpekade, egendomliga definitionen hos M. på prakt. teol.: »der Begriff der practischen Theologie ist dahin zu bestimmen, dass sie die Wissenschaft sei, *welche den Zweck hat*, mittelst des Begriffes aller seiner Funktionen den evangelischen Geistlichen in den Stand zu setzen, dass er eine seiner Bestimmung angemessene Wirksamkeit in seinem Amt auszuüben vermöge.»[1]

Den sätter sålunda vetenskapens (= prakt. teologiens) begrepp såsom identiskt med dess ändamål.

Men med denna bestämning af prakt. teologiens begrepp följer ett förbiseende af den empiriska realiteten och omkonstruerande af densamma, såvida denna ej utan vidare låter inordna sig i det logiska schemat: den historiska verkligheten uppoffras i den dialektiska systematikens intresse. Detta framgår måhända tydligast i hans framställning af förhållandet mellan kyrka och stat, med de därtill anknutna historiska antydningarna. För M. är kyrkans ideala mål att uppgå i staten; hela den historiska utveckling, som kännetecknas af antingen statens uppgående i kyrkan eller en parallellutveckling mellan båda, är därför en lägre grad af utveckling (en negation af idén); först den protestantiska kyrkoförbättringen har bringat idén till realisation, hvarför den lutherska kyrkan (eller noggrannare uttryckt: kyrkan i dess lutherska utvecklingsstadium) står på en ojämförligt högre ståndpunkt än t. o. m. de första århundradenas kyrka.[2] Flera bevis torde

[1] Anf. arb. s. 21.

[2] »Die Rückkehr zum Evangelium der Bibel (nämligen i reformationen) und zu den reinsten und schönsten Zeiten des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten hatte in der protestantischen Kirche und für sie nicht den Sinn, sich ausser dem Staat zu halten oder sich ihm entgegenzuhalten und sich feindlich gegen ihm zu verhalten, sondern sich ihm aufs innigste anzuschliessen, *und ebendamit wurde das Christenthum im Ver-*

ej behöfvas för riktigheten af vårt förut gjorda påstående, att den historiska verkligheten uppoffras i den dialektiska systematikens intresse. Den praktiska teologien har visserligen både rättighet och skyldighet att begripa den empiriska erfarenheten, men går utöfver sin befogenhet, om den söker med våld omkonstruera densamma efter några à priori uppställda begrepp. I sista hand blir erfarenheten systemets probérsten. MARHEINEKES system är, i all sin bländande tankeskärpa och originalitet, beviset för otillräckligheten af den rent logiska metoden inom den praktiska teologien och pekar hän på nödvändigheten af denna metods komplettering med såväl den empiriska som den tekniska.

Resumé af tiden mellan Marheineke och v. Zezschwitz.

Den tid, som nu blifvit behandlad, och som behärskas af SCHLEIERMACHER, NITZSCH, SCHWEIZER och MARHEINEKE, är den praktiska teologiens mest lysande epok. I jämförelse med denna kan den närmast därefter följande icke på långt när tilldraga sig samma intresse, hvarför densamma kan behandlas mera summariskt, ända tills vi nalkas vår egen tid, då prakt. teologien åter har att uppvisa bärande namn, sådana som v. ZEZSCHWITZ, ACHELIS m. fl.

Öfvergå vi till en kortfattad resumé af den tid, som följer närmast efter SCHLEIERMACHER etc., kan såsom allmänt omdöme uttalas, att de tankar som af SCHLEIERMACHER etc. uttalats, i väsentlig mån återfinnas hos deras efterföljare, ehuru varianterna bli många.

---

gleich mit den ersten drei Jahrhunderten auf einer viel höhern Stufe, nämlich in der Einheit mit dem Staat, wieder hergestellt.» Anf. arb. s. 116. Ett likartadt egendomligt uttalande finnes bland annat anf. arb. s. 106: »Ohne ein bestimmtes Verhältniss zum Staat gewonnen zu haben, kann die Gemeinde das gar nicht haben, was ein öffentlicher Gottesdienst ist. Ihn finden wir daher auch im Anfang der christlichen Kirche noch nicht.» (!)

Den systematiska fordran, hvaråt MARHEINEKE gifvit sitt säregna uttryck, har nog afsevärdt influerat GAUPP.[1] Denne definierar praktiska teologien såsom teorien om det kyrkans handlande, hvarigenom hon utvecklar sig i enlighet med sin idé för att vinna sin fulländning.[2] Denna utgångspunkt är tydligen vunnen genom en kombination af NITZSCH och MARHEINEKE: från NITZSCH är upptagen tanken om kyrkan såsom handlandets subjekt; från MARHEINEKE detta begrepps inpassande under den dialektiska självutvecklingens synvinkel. Systematiken blir sedan betingad af de begreppsbestämningar, som analysen af kyrkobegreppet medföra. Härvid uppvisar GAUPP tvenne sådana, nämligen, att kyrkan är till sin idé dels en församling, dels ock byggd på apostlarnes grund, enligt denna definition på kyrka: församlingen af alla Jesu bekännare, hvilka, byggda på apostlarnes grund, äro stadda i en utveckling emot Guds rikes härlighets uppenbarelse på jorden.[3] Ses kyrkan från synpunkten af denna första bestämning (kyrkan såsom en församling), kan hon endast tänkas konstituerad såsom en organisk enhet af en princip, hvilken G. finner i den ande, som på den första pingstdagen gjorde den i Jerusalem samlade mängden till en kultfirande församling. Likasom den kristna församlingsprincipen i sitt första historiska framträdande manifesterar sig i kultens form, har denna dess karaktär alltid bibehållit sig, så att kulten är den kristna församlingens första och nödvändiga verksamhet. Häraf följer, att teorien härom (= liturgiken) är den första bland den praktiska teologiens discipliner.[4]

Ses kyrkan från den andra af nyss omnämnda synpunkter (kyrkan såsom byggd på apostlarnes grund), visar sig, att kyrkan, hvilken i det föregående tänkts såsom en enhet i kulten utan inbördes åtskillnad, i sin närmaste utveckling differentierar sig sålunda, att apostolatet framträder gent emot

[1] GAUPP, Prakt. Theologie I, 1848.
[2] Anf. arb. s. 6.
[3] Anf. arb. s. 15.
[4] Anf. arb. s. 17.

den öfriga församlingen.[1] Apostolatet, eller vidsträcktare uttryckt, ministerium ecclesiasticum har till sin väsentliga uppgift att bibehålla kyrkan på hennes apostoliska grund. Historiskt sedt har detta ministerium tvenne grundriktningar, nämligen kyrkotjänst och kyrkoregemente. När kyrkotjänsten göres till föremål för kyrkans vetenskapliga medvetande, blir detta teorien om kyrkotjänsten såsom den praktiska teologiens andra hufvuddel, samt i öfverensstämmelse härmed teorien om kyrkoregementet dess tredje del. Den förstnämnda åter indelas i homiletik, pastoralteologi och kateketik.

Gaupps systematik blir alltså:

I) Liturgik;

II) Teorien om kyrkotjänsten:
- a) homiletik,
- b) pastoralteologi,
- c) kateketik;

III) Teorien om kyrkoregementet.

Till detta system må göras följande kritiska anmärkningar:

Missionsteorien saknas. Schleiermachers epokgörande tanke har således, nära 40 år efter dennes framträdande, ej trängt igenom, en omständighet, som bl. a. visar, hvilken insats denne verkligen gjort, icke endast i systematiskt afseende, utan framförallt i praktiskt kyrkligt. Denna brist är så mycket mera i ögonen fallande, som Gaupp på tal om kateketiken nära berör missionsteorien, då han uttryckligen angifver evangeliets ändamål vore »sich über die ganze Erde zu verbreiten. Die Kirche will daher nicht bloss nach Innen sich

---

[1] Betydelsen af den apostoliska successionen har fått följande starka uttryck på detta ställe hos Gaupp: »Der Apostolat soll nach dem Willen des Herrn die Bedeutung eines bleibenden Mittelpunkts für seine Kirche haben, und alle ihr geborenen Kinder können nur insofern für wahre Glieder derselben gelten, als sie in ununterbrochener Beziehung zu jenem lebendigen Mittelpunkt unverrückt auf dem Grunde der Apostel, auf welchem Alles sich erbauen muss, stehen bleiben». (Gaupp, Anf. arb. s. 19—20.)

erhalten und fördern; sie will nach und nach auch die ihr noch fremd gebliebenen Völker in sich aufnehmen».[1] Häraf väntar man sig, att missionens säregna område skulle på något sätt afgränsas såsom en särskild disciplin, men det stannar vid dessa antydningar. Sannolikt har GAUPP ansett den missionerande verksamheten vara endast en del af den kateketiska, hvadan en särskild teori därom ej kunde gifvas. I hvarje fall innebär detta ett fullständigt underkännande af en kyrkans fundamentala funktion. Den fasta gränslinje, som för lutherskt tänkande åtskiljer kateketik från evangelistik, nämligen dopet, har tydligen ej förefunnits för GAUPP.[2] Häri ligger en ytterligare bekräftelse på det förut påpekade förhållandet, att det reformerta lärosystemet genom sin uppfattning af kyrko- och sakramentsbegreppen särdeles ofördelaktigt inverkar på den praktiskt-teologiska systematiken, nämligen i fråga om nyssnämnda tvenne discipliners åtskilnad från hvarandra.

GAUPPS placering af liturgiken samt hans ganska själfständiga motivering härför kan näppeligen räknas till systematikens bestående resultat. Ty, enligt honom, är församlingens första historiska framträdande genom den första pingstdagens under likbetydande med »die erste feierliche Eröffnung des entsprechenden religiösen Cultus»[3], eller med andra ord: församlingsbildning är eo ipso kultfirning. Beviset härför, både teoretiskt och historiskt, saknas dock; äfven om han själf förklarar detta sammanhang (mellan begreppen församlingsbildning och kultfirning) vara »nothwendig», så är dock denna »Nothwendigkeit» det demonstrantum[4], hvarpå hela hans system hvilar. Men då detta demonstrandum självt

---

1 Anf. arb. s. 31.

2 Hade Gaupp medhunnit framställningen af kateketiken (det är endast liturgiken och homiletiken, som utkommit), hade hans åsikt härutinnan nog framträdt tydligare.

3 Anf. arb. s. 16.

4 Denna nödvändighet får en egendomlig belysning af det historiska faktum, att vissa rörelser stått mycket kyliga mot all kult, där således församlingsbildningen varit, åtminstone principiellt sedt, oberoende af kultfirningen.

bevisas genom en petitio principii, blir systematiken osäker. Denna osäkerhet visar sig exempelvis däri, att G. icke har (i afdeln. I) lyckats hålla liturgiken i sär vare sig från homiletiken, eller från teorien om kyrkoregementet[1], äfvensom däri, att han icke kunnat undgå att i den liturgiska delen upptaga äfven predikan[2,3], ehuru ju denna enligt systemet intoge en själfständig plats. I den principiella motiveringen härför[4] möter oss en klart uttryckt dubbelställning, som predikan (enligt G.) intar: predikan faller nämligen under en dubbel synpunkt, i det hon kan betraktas, antingen såsom en organisk beståndsdel af den kristna kulten, eller som »individuell kyrkotjänst», och blir därför vetenskapligt en del af liturgiken, samt såsom »individuell kyrkotjänst» en egen disciplin »homiletik». Med denna nu angifna uppfattning har G. icke lyckats komma till rätta med den fordran, som man har rätt att uppställa på systemet, nämligen att kunna riktigt bestämma förhållandet mellan kult och predikan (resp. liturgik och homiletik).

Gaupps åsikt om förhållandet mellan kyrkotjänst (till hvilken liturgiken ju icke räknas[5]) och kyrkoregemente är angifven i följande parallel[6]: den förras verksamhet är riktad tillbaka mot apostolatet, men hjälper däremot, nämligen medelbart, församlingen framåt; det senare »sträfvar omedelbart framåt, men har därvid i sikte ett mål, som vänder tillbaka till sin begynnelse såsom uppfyllelsen af alla den apostoliska tidens förebilder, och realiserar sig å sin sida endast genom ett befrämjande af den tillbakagående lifsrörelsen». Med andra ord uttryckt: kyrkan har i den apostoliska tiden sitt originalt första förverkligande, då hon icke är underkastad annan lag än frihetens[7]; den följande utvecklingen sträfvar att mer och mer realisera den till grund för kyrkan liggande

[1] Jfr Moll, D. System d. prakt. Theologie, 1853, s. 43.

[2] Anf. arb. s. 284 f.

[3] Som ett allmänt omdöme kan nog uttalas, att gränslinjerna bli för G. ganska oklara.

[4] Anf. arb. s. 29.

[5] Jfr Zeitschr. f. pr. Theol. V, 3, s. 231.

[6] Anf. arb. s. 38—39.

[7] Anf. arb. s. 36.

enhetsidén. Denna utveckling sker dels genom kyrkotjänsten (med hvad däri ligger), som garanterar utvecklingens samband med begynnelsepunkten, dels genom kyrkoregementet, som är medlet och genomgångsstadiet för målets realiserande.[1] Hela denna tankegång, som här endast kunnat antydningsvis beröras (under hänvisning till s. 1—59 i hans anf. arb.), är nog en återverkan af MARHEINEKE eller åtminstone, allmännare uttryckt, af HEGEL. Likaså kan påpekas, att G:s uppfattning af den apostoliska tiden, såsom kyrkans både begynnelsepunkt och slutmål etc., påminner om v. ZEZSCHWITZ.

Emellertid blef kyrkobegreppet, som för GAUPP var den principiella utgångspunkten, icke af honom tillräckligt utfördt[2]: de tvenne bestämningar, som han tillägger kyrkan, äro näppeligen uttömmande för begreppet. Hufvudvikten kom i stället att falla på begreppet ämbetet.[3] ACHELIS har ju en systematisk utgångspunkt, som erinrar om GAUPP, men en jämförelse dem emellan visar, att A:s uppfattning ger ett ojämförligt rikare innehåll åt det kyrkliga lifvet och därmed åt den praktiska teologien.

Denna svaghet i GAUPPS position förde till en helt annan ståndpunkt hos hans närmaste efterföljare:

MOLL[4] ansluter sig till den princip för den prakt. teologien, som uttalats af NITZSCH, då denne framställde en allmän teori för det kyrkliga lifvet. (Man kan saklöst förbigå Molls påstående (Anf. arb. § 12), att Kristus är det kyrkliga subjektet absolut, en sats, som naturligtvis i och för sig är riktig, men icke lämpad till princip för ett system. ZEZSCHWITZ (System, § 10) har också häremot påpekat, att samma utgångspunkt äfven användes på romerskt område (STAUDENMAIER). Jfr härom ACHELIS, Pr. Theol. I, s. 17.) Denna tanke fullföljdes och utvecklades af MOLL till en lära om kyrkans säregna orga-

---

[1] Emot G:s uppfattning af kyrkoregementet kunde vara mycket att invända; detta ligger emellertid något vid sidan af vår nuvarande uppgift.

[2] Likartadt omdöme om Gaupp hos KUZMANY, Pr. Theol. etc. 1855, s. 13.

[4] MOLL, Das System der praktischen Theologie, 1853.

[3] Anf. arb. s. 40.

nisation och lif i hennes immanenta »Selbstvermittelung» eller en teori om: »Wie das kirchliche Leben in seiner Concretion als ideal-reale Erscheinung in der Welt aus dieser Erscheinung selbst zu verstehen und aus seiner eigenen Natur in der immanenten Teleologie seines Organismus zu begreifen sei».[1] Denna afdelning, som är afsedd att vara såväl grundvalen för den prakt. teologien, som ock en öfvergång från den systematiska till den prakt. teologien, kallas af honom kyrkans »Physiologie», en terminologi, som visserligen är rätt olyckligt funnen.

Denna principiella framställning om det kyrkliga lifvets organism innebär en inskränkning af motsvarande afdelning hos NITZSCH, så till vida att därifrån uteslutes behandlingen af det kyrkliga lifvet i sig (eller kyrkans väsen).[2] Härmed vinner MOLL en närmare förbindelse med verkligheten, d. v. s. med de kyrkliga verksamheter, som verkligen falla inom den prakt. teologiens område. Då han vidare på sitt objekt använder utvecklingskategorien, genom definitionen på prakt. teologi såsom teorien om det kyrkliga handlandet till kyrkans själfuppbyggelse, kommer hans mera reala grepp på uppgiften att aflägsna honom från den Hegelska skolans ensidigheter. Denna sistnämnda skolas logiska konstruktion, som sökte intvinga erfarenheten i systemets kategorier, har hos M. fått lämna rum för en metod, som söker i närmaste förbindelse med erfarenheten framställa de kyrkliga lifsyttringarnas genesis.[3] Sålunda angifver Moll uttryckligen sin metod vara genetisk, hvilken af honom förklaras vara en sådan, som »mit der eigenen Lebensbewegung ihres Gegenstandes nachdenkend fortgeht und dadurch ebensowohl zu einem Verständnisse über Grund, Wesen und Ziel dieser Bewegung als zu einer Einsicht in ihre Gesetze, Mittel und Bedingungen und dadurch zu einem wissenschaftlich-technischen Vorbilden der Regeln führt, welche durch die bewusste und sittliche Theilnahme

---

[1] Anf. arb. s. 45.

[2] Jfr KUZMANY, Prakt. Theol., s. 13.

[3] MOLL, anf. arb. s. 2.

der Beamteten an dieser Bewegung gefordert werden».[1] Denna genetiska metods uppkomst i den prakt. teologien bygger således på NITZSCH och MARHEINEKE, ehuru den fordrat betydande korrekturer af bådas system. Det kan således redan här påpekas, i hvilken betydlig grad den moderna tidens systematiska stormän, ZEZSCHWITZ, TH. HARNACK, ACHELIS, bygga på de resultat, som den föregående utvecklingen mödosamt vunnit.

Om nu också villigt erkännes den betydande insats, som MOLL gjort i det systematiska arbetet genom sitt principiella upptagande af den genetiska metoden, så måste därmed förenas ett påpekande af, att hans vidare indelning näppeligen motsvarar förväntningarna. Sedan han i sitt arbetes första del undersökt det kyrkliga lifvets natur i fråga om dess element, faktorer och medel, indelar han i andra delen funktionerna efter deras kvalitativa åtskillnad sålunda:

1) Ordnande:
   a) författning (resp. teorien därom),
   b) lagstiftning,
   c) förvaltning.

2) Uppfostrande:
   a) den missionerande verksamheten,
   b) den kateketiska,
   c) den pädevtiska.

3) Uppbyggande:
   a) den liturgiska verksamheten,
   b) den homiletiska,
   c) den pastorala.[2]

Vidare må i förbigående antecknas, att samtidigt som den prakt. teologien sålunda fortgår mot allt större fasthet i fråga om sitt systematiska uppbyggande på Schleiermacher-

---

[1] Anf. arb., s. 37.

[2] Förf. tillåter sig påpeka, att TOTTIE's referat af Molls system (TOTTIE, Evangelistik, s. 22 f.) icke är alldeles exakt.

Nitzschs grund, framträda sporadiska försök att återupplifva den för-Schleiermacherska ovetenskapligheten, nämligen hos A. VINET och EBRARD.[1] Den förre[2] har till sitt föremål icke ett handlande af kyrkan, utan af den enskilde pastor, på principiellt samma sätt, som kännetecknar hela 16- och 17-talens pastorala litteratur. Den senare har sökt inpassa det prakt. teologiska systemet i psykologiska kategorier, så att den kyrkliga verksamheten, fattad i dess relation till individen, blir antingen metanoetisk eller metamorfotisk, med därtill sig anslutande subdivisioner (hvilka här saklöst kunna förbigås). Då den kyrkliga verksamhetens sociala sida alldeles förbises, såväl i fråga om subjektet som objektet, kommer den praktiska teologien hos EBRARD att bli endast en del af den teologiska etiken, en ståndpunkt, som han också uttryckligen själf erkänner och söker närmare motivera genom att låta begreppet etik få större omfattning än vanligen sker.

Något större värde kan tillerkännas EHRENFEUCHTER.[3] Den synpunkt, som för honom torde ha varit bestämmande vid fastställande af systemets utgångspunkt, är den exegetiska. Den kyrkliga verksamheten är angifven i Mt. 28: 18—20. Vid analys af detta bibelställe finner E. det innehålla 1) en befallning att gå ut i hela världen och predika, 2) att döpa de troende, 3) en anvisning att hålla hans befallningar.[4] I enlighet härmed blir all kyrklig verksamhet inordnad under tre discipliner: 1) läran om missionen eller läran om det utbredande handlandet, 2) läran om kulten (med sina underafdelningar kateketik, liturgik och homiletik), eller läran om det framställande handlandet, 3) läran om själavården och

---

[1] VINET, Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique, Paris 1850.

EBRARD, Vorlesungen über praktische Theologie, 1854.

[2] V. karaktäriseras träffande i följande hvassa formulering: »wir begegnen in seiner Pastoraltheologie einem Pastor, der uns nicht Rede stehen kann, woher er ist und was er ist». (KUZMANY, Pr. Theol. s. 13).

[3] EHRENFEUCHTER, Die praktische Theologie, 1859.

[4] Jfr den parallela analysen af detta bibelställe hos den romerska systematiken hos KIHN, Encyklopädie der Theologie, 1892, sid. 466.

den kyrkliga politiken eller läran om det uppehållande handlandet.

Mot analysen af detta bibelställe kan ju, utom hvad förut blifvit af TOTTIE m.fl. däremot anmärkt, den invändningen göras gällande, att begreppet kyrkopolitik omöjligen kan deduceras fram ur missionsbefallningens tredje moment: »att hålla allt det jag har befallt Eder». Därmed förenar han en idealt teokratisk uppfattning af kyrkopolitiken: »in der Politik der Kirche sind es die ewigen Königsrechte des Erhöhten, die gehandhabt und vertreten werden, es ist seine königliche Führung, unter welcher die Gemeinde durch die Welt hindurch zu dem vollendeten Reiche pilgert».[1] Man kan ej undgå härmed jämföra den likgiltighet, med hvilken de lutherska bekännelseskrifterna behandla kyrkopolitiken (eller hvad namn man nu vill gifva däråt), i jämförelse med det i kristendomen centrala: nådemedlen. EHRENFEUCHTER's uppfattning af kyrkopolitiken är grundad på en oriktig exeges, samt leder till ett öfverskattande af denna disciplin.

Det är otvifvelaktigt en förtjänst hos EHRENFEUCHTER, att han i sitt system utgår från den genetiska metoden. Men den motivering, som härför anföres, är värd någon eftertanke. Han skrifver nämligen, att i fråga om ordningen mellan de olika hufvudfunktionerna har han ledts af den tanken, »wie eine solche Darlegung am klarsten das Werden des kirchlichen Lebens von seinen ersten Anfängen an nachzubilden verspricht»,[2] med andra ord: prakt. teologien har att likasom fotografiskt beskrifva kyrklig praxis och således vara en noggrann afbildning af det kyrkliga lifvets process »von seinen ersten Anfängen an». Härmed har den prakt. teologiens syftemål, nämligen att begripa, icke endast beskrifva, de kyrkliga lifsyttringarna ur kyrkans idé, blifvit så att säga aftrubbadt. En indelning af det kyrkliga handlandet efter den kronologiska synpunkten af funktionernas framträdande kan från systematisk synpunkt icke bli afgörande, »denn die

[1] Anf. arb. s. 184.
[2] Anf. arb. s. 186.

Wissenschaft verschmäht es, sich bloss nach der Zeit, wenn etwas vor sich geht, einzutheilen».[1]

I öfrigt är det ägnadt väcka betänkligheter mot EHRENFEUCHTER's indelning, att läran om själavården koordinerats med kyrkopolitiken (= NITZSCH, Observ.), ehuru han visserligen, tydligen i känsla af det mindre tillfresställande häri, (= NITZSCH's senare ståndpunkt), med rätt sväfvande ordalag angifver själavården såsom ett gränsområde mellan kulten och kyrkopolitiken.[2] En liknande mellanställning intar äfven kateketiken mellan missionsteorien och kultläran. Då han med rätta ansett dopet såsom skiljepunkten mellan den missionerande och den kateketiska verksamheten, har han såväl kunnat principiellt skilja missionsteorien och katketiken, något som för den föregående utvecklingen varit förenadt med stora svårigheter, som också lyckats gifva missionsteorien en varaktig och väl motiverad plats i systemet. Men kateketiken, hvilken sålunda blifvit själfständig gent emot missionsteorien, har däremot inryckts såsom en disciplin under kultläran, så att den kateketiska verksamheten fattas, måhända något för ensidigt, såsom allenast förberedande för kulten.[3]

Väsentligen anslutande sig till SCHLEIERMACHER och NITZSCH är OTTO,[4] hvarför hans arbete näppeligen kan erkännas ha fört de systematiska problemen närmare sin lösning. Samma omdöme gäller äfven om OOSTERZEE.[5]

v. Zezschwitz.

Den praktiska teologien indelas af ZEZSCHWITZ sålunda:[6]

Praktisk teologi = »die Theorie von der fortgehenden Selbstverwirklichung der Kirche zu dem Ziele der Vollendung und Erscheinung des Reiches Gottes in der Welt.» (§ 11).

---

[1] SCHWEIZER, Begriff etc., s. 27.

[2] Anf. arb. s. 187.

[3] »Von der Kindertaufe bis zur wirklichen Vollziehung des Cultus erstreckt sich die Mittheilung kirchlicher Lehre und Unterweisung, es entsteht die Funktion der Katechese.» (Anf. arb. s. 186.)

[4] OTTO, Evangelische praktische Theologie, 1869.

[5] OOSTERZEE, Praktische Theologie, 1878.

[6] ZEZSCHWITZ, System der prakt. Theologie, 1876.

I) Principlära: De kyrkliga lifsfunktionernas enhetsprincip, som ligger i kyrkans väsen och ändamål.

II) Väsens- och naturlära: funktionernas härledning ur enheten:
  a) keryktik,
  b) katekumenatslära,
  c) kultlära,
  d) poimenik,
  e) kybernetik.

III) Konstlära (§ 13, 15): teknisk teori:
  a) kateketik,
  b) homiletik.

En schematisk öfversikt, sådan som denna, öfver ZEZSCHWITZ's system lämnar föga inblick däri. Hans betydelse ligger i motiveringen och de grundtankar, som uppbära systemet. Att söka i sammanträngd form uppvisa dessa hans ledande grundtankar, är emellertid förenadt med stora svårigheter, dels därför att han med all sin spekulativa styrka dock skrifver ett tungt språk, samt också därför, att han själf på många principiella punkter varit knapphändig.[1] Vidare kan påpekas, att olika synpunkter korsa hvarandra, utan att de alltid blifvit närmare utförda, hvadan det är förenadt med stora svårigheter att säkert följa den bärande grundtanken. Så t. ex. förekommer en tanke (§ 122), som står isolerad från systemet i öfrigt, nämligen, att de kyrkliga lifsyttringarnes genetiska fortskridande motsvaras af »den individuella trosutvecklingens frälsningsväg», så att den individuella kallelsen motsvarar missionen, upplysningen katekumenatet, och rättfärdiggörelsen kulten (närmast sedd såsom kommunion), hvartill tillägges: »was erübrigt, muss dann in das Gebiet der Erhaltung und Heiligung zum Ziele der Verklärung fallen»: d. v. s. själavården och författningsverksamheten (resp. poimenik och kybernetik) hos samfundet kyrkan skulle motsvara

[1] Hans system bär icke förgäfves undertiteln: »Paragraphen für akad. Vorlesungen».

hos individen den Andens verksamhet, som ligger uttryckt i orden: »helgar och behåller». Denna, i och för sig, djupsinniga tanke om individen såsom en mikroekklesia, med därpå grundade parallelisering mellan å ena sidan den individuella frälsningsprocess, som begynner med kallelsen och fullbordas i helgelsen och behållandet, och å andra sidan den utveckling, hvars subjekt-objekt är kyrkan, hvilken utveckling begynner med kyrkans kerygmatiska handlande såsom en kallande verksamhet och, fortskridande genom de olika stadier, som afspegla sig i systemet, fullbordas genom den helgande och behållande verksamhet, som är poimenikens och kybernetikens innehåll, denna tanke är nära öfverensstämmande med Z:s uppfattning i öfrigt. Ty den individuella frälsningsprocessen, sådan den är uttryckt i ifrågavarande ställe i Luth:s Cat. Min., är en gudomligt-kausal gärning och lämnar knappast rum för den individuella frihetsfaktorn. Samma tanke, öfverförd på den sociala sfären, tillämpar Z. sålunda, att det sakramentala (gudomligt-kausala) momentet vida öfverväger det sakrificiella, något som också är fullt konsekvent från Z:s fullt lutherska uppfattning af de dogmatiska begreppen synd och nåd. Då emellertid inom denna sfär, jämte det gudomligt- kausala elementet såsom ett prius, äfven finnes ett »aktual-gemeindliches» (§ 26), så blir det ena parallelmembrum olikartadt det andra, hos hvilket det gudomligt kausala elementet blir det allenarådande. Parallelen blir därför logiskt omöjliggjord. Huru godtycklig den blir, framgår däraf, att keryktiken ses uteslutande från kallelsens synpunkt (d. v. s. det individuella begreppet kallelse har sin kyrkliga motsvarighet i missionen), hvaremot ju kan invändas, att predikan väl också faller under kallelsebegreppet; likaså åsyftar den kateketiska verksamheten både kallelse, upplysning och helgelse, lika väl som samma syftemål kan uppställas för den homiletiska. Denna abstrakta parallelisering kommer sålunda att med en rent subjektiv värdesättning kringskära de kyrkliga funktionernas begrepp och ändamål. Det här sagda visar därför, att i Z:s

system enstaka synpunkter införas, utan att närmare samarbetas.

Z:s metod är otvifvelaktigt den logiskt-genetiska, och detta i den grad, att han är denna metods främste exponent. Denna hans metod framgår icke direkt af den definition på den prakt. teologien, som i den schematiska öfversikten (sid. 83) lämnats, utan behöfver en komplettering. Utgångspunkten för systemet är, enligt Z:s egna ord (§ 17), kyrkans idé och väsen. Då kunde man vänta en rent deduktiv metod, så att kyrkobegreppets bestämningar vunnes analytiskt och gjordes till grund för det prakt. systemet. Emellertid inskjuter Z. här ändamålsbegreppet: de kyrkliga funktionerna kunna således ej à priori härledas endast ur kyrkobegreppet, utan detta har sin norm i kyrkoändamålet. Då detta senare (§ 11), kyrkans fulländade själfrealisation, koinciderar med kyrkans uppgående i Guds rike och därmed sitt eget upphäfvande, så blir begreppet Guds rike såsom kyrkans utvecklingsmål »die oberste Basis für die Entwickelung» (§ 17). Men om nu redan kyrkobegreppet involverar betydande svårigheter för en deduktiv konstruktion af funktionerna såsom nödvändiga, blir problemet ännu vanskligare, då Z. för detta först nämnda substituerar ett annat begrepp, nämligen Guds rike. Ty på hvad sätt kan ur detta begrepp, sådant det föreligger i evangelierna, framanalyseras såsom nödvändigt, att kyrkan för sitt realiserande af Gudsriket behöfver en författningsbildande verksamhet? Eller en liturgisk? Eller för att rikta argumentet ännu mera direkt mot Z., huru kan man från detta begrepp öfverhufvud komma till de vidlyftiga utredningar, som Z. i sin »Principlära» ger af kyrkobyggnadsstilar och kyrkoår etc.?

Svaret ger sig självt. Utgångspunkten (begreppet Guds rike), som skulle vara »die oberste Basis für die Entwickelung», är alltför obestämd. Den rent logiska metodens svårighet visar sig här hos Z. däruti, att utgångspunkten, vare sig denna fattas såsom kyrkan eller såsom Guds rike (i hvilka fall den deduktiva undersökningens giltighet kommer att bero på det innehåll man ger dessa begrepp), endast kan

på sin höjd erkännas potentielt innehålla det lifsinnehåll, som den prakt. teologien har att systematiskt undersöka. Denna svårighet har Z. sökt afhjälpa genom en annan tankekedja, däri han låter det potentiella innehållet vinna konkretion i en historisk verklighet, nämligen den apostoliska kyrkan »als die Zeit der originalen und normalen Verwirklichung der Kirche in der Welt».[1] Väl må det erkännas, att den apostoliska tiden har en normativ betydelse i den meningen, att den gudomligt-kausala faktorn där uppträder i ojämförligt starkare grad än under kyrkans senare epoker, men detta berättigar icke till den slutsats, som Z. däraf drar, nämligen, att detta begynnelsetillstånd också blir utvecklingens finala slutmål. Z:s tanke innebär endast den riktiga tanken, hvarom ingen tvekan kan råda, att de inre väldiga krafter, som konstituera begynnelsetiden, äro den följande utvecklingens dynamiska förutsättningar; däremot är detta icke identiskt med Z:s därtill anslutna hypotes, att slutmålet är identiskt med begynnelsepunkten. Problemet har här blifvit af Z. i betydlig grad förenkladt, ty den prakt. teologiens syftemål inskränker sig då till yrkande på fullständig repristination af en viss epok.[2] Denna problemets förenkling visar emellertid, att den rent logiska metoden på grund af utgångspunktens abstrakta karaktär icke kan ensam leda till ett riktigt resultat. Såsom ett ytterligare komplement till den abstrakta utgångspunkten har Z. därmed kombinerat en annan tanke, nämligen den om förhållandet mellan värld och kyrka (»die klare Gegenüberstellung der beiden Pole »Welt» und »Kirche», zwischen denen sich die Aufgabe der Selbstauswirkung bewegt»).[3] Med andra ord: den logiskt-genetiska metodens svaghet är utgångspunktens obestämdhet, därutinnan, att från det abstrakta begreppet kyrka (resp. begreppet Guds rike) icke kan med logisk stringens deduceras det kyrkliga handlandets konkreta mångfald, hvilken brist endast delvis afhjälpes genom substituerande af begreppet »den aposto-

[1] Zezschwitz, System etc., § 40.
[2] Jfr förf:s kritik häraf i Kybernetikens Principlära sid. 50.
[3] Anf. arb. § 30.

liska kyrkan» för begreppet »kyrka». Men med ofvan anförda tanke har Z. vunnit möjligheten till ett begripande af detta konkreta kyrkliga handlande. (Detta kan uppvisas i ett konkret fall sålunda: med användande af den rent logiska metoden kan det näppeligen bevisas, att kyrkan såsom sådan med nödvändighet måste blifva ett organiseradt rättssamfund. Äfven om man tillgriper hjälphypotesen om den apostoliska kyrkans originala normativitet, blir beviset visserligen något mera möjligt, men dock icke tillfredsställande. Men däruti ligger ju det erkännandet, att den prakt. teologien — nämligen från denna utgångspunkt — icke kan uppvisa nödvändigheten af det kybernetiska handlandet och således icke häller kybernetikens nödvändighet i systemet.) Dock är den möjligheten vunnen genom en för metodens utgångspunkt främmande förutsättning: ty den rent logiska metoden utgår från begreppet kyrka och deducerar härur det kyrkliga handlandet såsom nödvändiga yttringar af kyrkans väsentliga attribut; men i nyss anförda tankegång har införts begreppet icke-kyrka (eller värld), eller, rättare sagdt, begreppet motsatsförhållandet (eller växelverkan) mellan kyrka och värld. Men utgångspunkten är då icke längre begreppet kyrka såsom sådan, utan begreppet kyrka såsom stående i motsatsförhållande (resp. växelverkan) med ett annat begrepp. Det konkreta kyrkliga handlandet är således betingadt icke — såsom den logiska metoden i sin stränghet det fordrade — af kyrkan själf, utan af kyrkan sedd i dess nyssnämnda relation till icke-kyrkan. Men detta innebär, åtminstone relativt, en förflyttning af utgångspunkten från handlandets subjekt till dess objekt. Indelningsgrunden är icke kyrkan såsom sådan, ej häller handlandets egenart, utan handlandet, såsom till sin art bestämdt af objektet. Deduktionen principieras alltså af detta objekts beskaffenhet.

Denna tankegång har Z. vidare utfört: då han i sin metod införde relationsbegreppet, tillämpar han detta icke endast på motsatsen kyrka — icke-kyrka, ntan äfven på kyrkan själf. Kyrkan står i relation till världen, men också i relation till sig själf (»die Beziehung der Kirche auf sich

selber»),[1] därför att hon är handlandets subjekt-objekt. Denna dubbla användning af relationsbegreppet möjliggör för Z. en organisk ordning mellan de olika disciplinerna. Relationen mellan kyrka och värld blir antingen en relation mellan kyrkan såsom kristenhet — »Heilbesitzende und Heilvermittelnde» — (således utan närmare bestämningar) och världen i sin egenskap af »Heilermangelnde», (»schlechthin unterschiedslos als Stoff fär die Heilswirkung»), eller ock en relation mellan kyrkan såsom »kirchlich bestimmtes Sozialleben» och världen såsom »weltlich bestimmtes Sozialleben»;[2] relationens olika kvalitet betingar i båda fallen ett kvalitativt olika handlande, i första fallet ett missionerande handlande, i andra »eine Verfassungsthätigkeit.» Härmed kombinerar Z. en förut antydd tankegång sålunda, att i den förra är den gudomligt-kausala faktorn öfvervägande, i den senare den »actual-gemeindliche». Tillämpas här den genetiska synpunkten, blir missionsläran den första disciplinen i systemet, och författningsläran den sista, men båda periferiska, detta därför att utgångspunkten — relationen mellan kyrka och värld — är periferisk i förhållande till kyrkan, »in ihrer Beziehung auf sich selber», såsom centrum. Härmed är keryktikens och kybernetikens plats i systemet motiverad. Men, såsom nyss nämndes, kan relationsbegreppet äfven tillämpas på kyrkan själf såsom handlandets subjekt-objekt. Och ifrån denna synpunkt är icke längre frågan om kyrkans förhållande till världen, utan endast om »das von der Welt abgeschlossene Innenleben der Kirche, oder positiv bestimmt: die Gottesbeziehung statt der Weltbeziehung.»[3] Detta »Innenleben der Kirche» framträder renast i kultlifvet såsom »Gottesgegenwart in der Kirche und Kirchenleben in Gott». Kultlifvet blir därför centrum i kyrkolifvet, och kultläran således den

---

[1] Anf. arb. § 31, § 32, § 121.

[2] »Lebensformen stehen hier den Lebensformen gegenüber, und das Ziel der Aufgabe ist, durch kirchliche Geistesmacht die Weltform zu kirchlich, resp. durch den Geist Gottes bedingter Lebensform umzugestalten.» Anf. arb. § 121.

[3] Anf. arb. § 32.

centrala disciplinen i systemet.[1] Emellan å ena sidan kultläran såsom centrum och å andra sidan de bägge disciplinerna keryktik och kybernetik såsom systemets periferiska delar inskjuter Z. tvänne andra, nämligen katekumenatslära och poimenik. Den kateketiska verksamhetens objekt kan icke, såsom i missionsverksamheten, sägas vara icke-kyrka, men är heller icke, såsom i kyrkans kommunionlif, kyrkomedlemmar i sträng mening, utan »werdende Kirchenglieder», hvadan denna art af kyrkans handlande med fog kan betecknas intaga en dubbelställning. Ett erkännande bör i detta sammanhang ges åt Z. för hans afgjordt lutherska uppfattning af sakramenten, då dessa nämligen innerst äro skiljemärken mellan de olika arterna af kyrkligt handlande.[2] Kan man således medgifva det berättigade i fråga om katekumenatslärans mellanställning mellan keryktik och kultlära, kan detsamma näppeligen sägas om hans motivering för poimeniken såsom intagande en liknande ställning mellan kultlära och kybernetik.[3] Såsom ett mellanled mellan dessa bägge nyssnämnda discipliner kan poimeniken betraktas från tvänne synpunkter. Sedd från kultlärans synpunkt, är det poimeniska handlandets själfständiga plats beroende däraf, att kommunionförsamlingens kultmedlemmar äro behäftade med naturlig svaghet, synd och ofullkomlighet. Men det kyrkliga handlande, som afser dessa bristers afhjälpande, faller icke inom kultens område, »weil dieses (nämligen kultlifvet) ein der geistlichen Reife gemässes Gemeinschaftsleben darstellen und ermöglichen soll». Om man således redan från början ur kulten borteliminerar dess pastorala karaktär, måste man gifva det pastorala handlandet en själfständig plats, ehuru visserligen i närmaste samband med kulten. Häremot kan invändas, att kultens sakramentala karaktär såsom en »Erfahrung realer Gottesgegenwart», eller en »Real-

---

[1] Angående Zezschwitz's betydelsefulla uppfattning af kultens begrepp se Quensel, Homiletik, sid. 14.

[2] I denna punkt förtjänar det påpekas, att Z. tvekar, huruvida dopet rätteligen bör hänföras till den kerygmatiska eller kateketiska verksamheten.

[3] Anf. arb. § 123—124.

präsenz des Gottesgemeinschaft» — detta enligt Z:s på annat ställe gifna framställning[1] — väl måste ha det syftemålet, att likasom höja församlingen i all hennes »naturliga svaghet, synd och ofullkomlighet» upp till »die Stufe der Cultusreife», och att således i kulten redan ingår ett poimeniskt handlande. Detta framgår tydligast, i fall man låter homiletiken få sin plats i kultläran, ty gifvetvis är det något fullt berättigadt, att predikan hos ett pastoralt drag. Då emellertid homiletiken, enligt Z., icke hör med till kultläran, framträder icke denna svaghet i hans uppfattning så tydligt som eljest varit förhållandet. Denna Z:s uppfattning öfverensstämmer icke med hans eget kultbegrepp, hvarjämte man icke kan undgå den reflexionen, att det poimeniska handlandet blir likasom nedpressadt till att bli en tjänarinna åt kulten. — Ses poimeniken, på grund af sin mellanställning mellan kultlära och kybernetik, från denna senares synpunkt, blir problemet för Z. förenadt med ännu större svårigheter, ty om man står obunden af de Zezschwitzska förutsättningarna, synes det vara en onaturlig förbindelse att förena två så skilda saker som poimenik och kybernetik. Detta sker emellertid af Z. på följande sätt: den kyrkliga författningen, som har till ändamål att genomtränga hela människolifvet med den gudomliga andelagen och bringa »die innerliche Geistesschönheit der Gemeinde zur Erscheinung in der Welt», har till sin förutsättning den inre kristliga status hos församlingsmedlemmarna, som den poimeniska verksamheten åsyftar. Om därför denna senare icke träder in såsom ett oeftergifligt supplement till författningsverksamheten, så blir denna senare underkastad faran att uppgå i tomma former utan reellt innehåll, hvarför kyrkan har att genom en särskild verksamhet tillgodose detta kraf. Poimenikens berättigande såsom en självständig disciplin är därför motiverad, dels gentemot kultläran, dels ock gentemot kybernetiken, på sätt som Z. sålunda formulerat: »die Kirche hat in ihrer verfassenden Thätigkeit dasselbe Interesse an der Durchdringung der Weltbeziehungen des Christen mit göttlichen Geisteswirkungen, wie

[1] Anf. arb. § 201 m. fl. st.

die Cultusgemeinde an der Erhaltung und Behütung ihrer Glieder auch vor allen nachtheiligen Welteinflüssen Interesse hat».[1] Då poimeniken (resp. det däremot svarande kyrkliga handlandet) sålunda fått en social karakter[2], har Z. fått den möjligheten, att vid sitt sönderbrytande af den liturgiska disciplinen låta en del af dess spillror inordnas under poimeniken (vigsel, begrafning, bikt).[3]

Man misstager sig säkerligen ej, om man angifver orsaken till denna uppfattning af poimeniken vara Z:s afgjorda benägenhet för ett systematiskt tänkande. För det afrundade systemet kräfdes mellanstadier mellan centrum (kultläran) och periferien (keryktik och kybernetik), hvilka mellanstadier måste ha sina beröringspunkter åt båda hållen. Hufvudvikten för det poimeniska handlandet kommer därför att falla på dess sociala ändamål att dels omskapa och helga människovärldens naturligt-sociala förhållanden, dels ock bibehålla församlingen »auf der Höhe des Cultusstufe» (§ 284). Men häri ligger ett alldeles annat behandlingssätt af denna disciplin än den vanliga. Denna skillnad har ock af Z. själf erkänts, då han med styrka betonar, att det poimeniska handlandets carakteristicum icke är »Wirkung Einzelner auf Einzelne» (§ 286), likasom han ej heller kan erkänna riktigheten af SCHLEIERMACHERS tanke, att detta handlandes objekt vore de efterblifna. Med denna uppfattning af poimeniken följer emellertid ett uteslutande från dess område af de speciella funktioner, där det individuella draget tydligast framträder; hans poimeniska system sönderfaller nämligen i dessa 3 delar: 1) om den prophylaktiska, 2) den progressiva, 3) den disciplinar-reconciliatoriska själavården. Bristen häruti kan ses tydligast genom en jämförelse med ACHELIS' motsvarande indelning: 1) om den parakletiska, 2) den pädevtiska, 3) den didaktiska själavården. Genom denna senare

---

[1] Anf. arb. § 124.

[2] Detta underkännande af själavårdens individuella drag framträder däri, att han på ett ställe anger poimenikens uppgift vara att »gifva anvisningar för kultförsamlingens självuppfostran» (§ 125).

[3] Anf. arb. § 124, jfr. § 117.

indelning, där den individuella synpunkten dominerar, har ett oerhördt stort och viktigt område af kyrkohandlandet kommit till sin rätt, under det hos ZEZSCHWITZ systemet icke lämnar rum för vare sig den pädevtiska eller didaktiska själavården.

I samklang med Z:s uppfattning af poimeniken blir äfven hans teori om författningshandlandet något annorlunda än den vanliga: genom detta blir nämligen »das Endziel aller Offenbarungsentwicklung innerweltlich vorbereitet, Geistesherrschaft in Verklärung der Weltverhältnisse zur Erscheinung zu bringen».[1] Med andra ord: kybernetiken är något vida mer än endast läran om jus ecclesiæ internum et ad extra: den innebär en undersökning af det kristliga »Sozialleben», då kyrkan fulländas i Gudsrikets framträdande på jorden.[2] Frågan om Z:s dogmatiska åskådnings influens på hans praktiska system må lämnas därhän, men det faktum kan dock konstateras, att enligt hans åsikt författningens former bli för kyrkan rent väsentliga, ända därhän att »das Endziel der Kirche» blir ett realiserande af rättsliga former, sådana dessa en gång »i den originala epoken» tecknades såsom en idealförebild »aller Kirchenauswirkung»[3] i den första församlingen i Jerusalem. Men tanken om ett teokratiskt slutmål, fastställdt i rättsliga former, är en tanke, som uppenbarligen mera hör hemma i Rom än i Wittenberg. — I jämförelse härmed är det en ringa vinst, att hans prakt. system står såsom ett i sig afrundadt helt, där disciplin sluter sig till disciplin för att i en climax[4] afslutas med den sista (kybernetiken), som är likasom återspeglingen af hela världsförloppets uppgående i sitt eskatologiska slutmål.

Denna benägenhet för systematisk konstruktion leder ZEZSCHWITZ till den konsekvensen, att ur systemet utesluta homiletiken, kateketiken och liturgiken. Denna sist nämnda disciplin uppdelas i olika moment, hvilka fördelas, dels på

---

[1] Anf. arb. § 125.
[2] Anf. arb. §§ 125 och 381.
[3] Anf. arb. § 125.
[4] Z. påpekar just, att hans system icke slutar i en climax descendens.

poimenik (läran om vigsel, begrafning, bikt), dels på kultläran (ordination etc.). Homiletik och kateketik åter ha fått vika ur systemet (i sträng mening), därför att de handla om användningen af Guds ord »nur als begleitende Moment für die wesensbestimmenden Gnadenmittel Taufe und Abendmahl».[1] Emellertid är det svårt att inse, hvarför detta, i sig själf sympatiska, betonande af sakramentens betydelse med nödvändighet behöfver nedpressa betydelsen af ordet såsom nådemedel. I hvarje fall visar detta, huru oändligt långt borta från den praktiska verkligheten Z. här blifvit förd af sitt system (den praktiska verkligheten talar ju sitt tydliga språk om den homiletiska funktionens själfständighet; den är således ingalunda endast ett »begleitende Moment für das Abendmahl»[2]). Detta uppseendeväckande uteslutande ur systemet af hvar för sig så betydande discipliner som kateketik, homiletik och liturgik kan ju ha sin relativa orsak i hans nyss nämnda starka betonande af sakramentens betydelse för kyrkolifvet, men å andra sidan kan denna uppfattning icke vara den afgörande orsaken, då ju sakramentens nådemedel väl medgifva en själfständig plats åt ordets nådemedel (resp. teorierna härom). Den innersta orsaken ligger nog i den principiella utgångspunkten. Den af Z. använda logiska metoden söker ju gifva en teori om det kyrkliga handlandet, deduceradt dels ur kyrkans väsen såsom sådant, dels ock ur kyrkans väsen, tänkt såsom utvecklingens finala slutmål. Men med denna utgångspunkt inställer sig genast frågan: kan ur begreppet kyrka, tänkt vare sig såsom caussa eller finis, öfverhufvud uppvisas den logiska nödvändigheten af, vare sig en kateketisk eller en homiletisk eller en liturgisk verksamhet? Och än vidare: kunna från denna abstrakta utgångspunkt deduceras några som helst principer för denna kateketiska etc.

---

[1] Anf. arb. § 122.

[2] För att taga ett exempel: det är ett den systematiska konstruktionens våldförande på verkligheten, som tar sig uttryck i ett yttrande som detta: »der cultische Wortgebrauch der Communiongemeinde — — muss vom Wesen der Communion her sein Gesetz nehmen». Anf. arb. § 208; liknande uttryck på många ställen.

verksamhet? Frågan måste säkerligen besvaras med nej. Alltså: för Z. har problemet legat så: antingen att ändra utgångspunkten och därmed rycka undan grunden för hela sitt system, eller att bibehålla densamma och därvid taga den konsekvensen att låta ifrågavarande discipliner strykas ur systemet. Härvid har Z. valt det senare alternativet, och med sitt tänkandes hänsynslösa konsekvens offrat verkligheten på systematikens Procrustesbädd.

Th. Harnack.

Praktisk teologi definieras af HARNACK såsom »die Wissenschaft von den Lebensthätigkeiten der Kirche, die diese behufs ihrer Selbsterbauung durch Verwaltung von Wort und Sakrament auswirkt», eller kortare uttryckt: »die Wissenschaft von der sich selbst erbauenden Kirche».[1]

Härtill sluter sig hans system på följande sätt:

I) den konstitutiva delen:
- a) om kyrkan till sin idé,
- b) om kyrkan till sin världshistoriska utveckling,
- c) om grundlagarna för kyrkans självuppbyggelse.

II) den konstruktiva delen:
- a) om kyrkans självuppbyggelse såsom »Heilsgemeinde»,
  - α) allmän kultteori,
  - β) liturgik,
  - γ) homiletik,
  - δ) själavårdslära.
- b) om kyrkans självuppbyggelse såsom »Heilsanstalt»,
  - α) missionsteori,
  - β) kateketik.
- c) om kyrkans självuppbyggelse såsom ett jordiskt organiseradt samfund = läran om kyrkoregementet.

[1] TH. HARNACK, Praktische Theologie, 1877—78, I, sid. 26.

HARNACK har sökt finna ett korrektur af den Zezschwitzska formalismens svagheter, för hvilka han icke är blind.[1] Såsom detta korrektur uppställer han den fordran, att praktiska teologien skall vara »ett historiskt-idealt vetande, d. v. s. den skall vara historisk och dock icke empirisk, ideal och dock icke abstrakt»[2], och den skall utgöra ett »Ineinander von drei Elementen: dem idealen, dem historischen und dem technischen». Riktigheten af denna fordran medgifves gärna, men den frågan kan gent emot H. uppställas: hvart kommer man egentligen med detta allmänt hållna resonnemang? Tanken är icke i sig själf ny, ty hvarje skola inom den prakt. teol. anser sig naturligtvis uppfylla dessa kraf, t. ex.: om man tar SCHLEIERMACHER som typ för den öfvervägande tekniska uppfattningen, så menar han sig säkerligen också ha funnit den rätta föreningen af samtliga moment, det tekniska, historiska och ideala; ZEZSCHWITZ såsom exponent för den formalistiska skolan, skulle likaså säkert med en viss indignation tillbakavisa beskyllningen att ej organiskt förenat samma tre faktorer, och det lär väl förbli en orättvisa mot Z., att i och för sig påstå, att han förbisett det historiska och det tekniska, då faktiskt hans arbeten såväl tyngas af ett oerhördt rikt historiskt material, som ock innehåller en mängd tekniska anvisningar. Således: denna HARNACKS tanke är i sig själf riktig, men riktig ända därhän, att den är själfklar, och vetenskapliga problem lösas icke genom uppställande af själfklara formler. Frågan är väl snarare denna: huru skall denna allmänna princip tillämpas? — Förbättringen af ZEZSCHWITZ' system skulle bestå däri, att den prakt. teologien ställer sig »auf den Boden der Geschichte, damit die Darlegung der Idee keine aprioristische Construktion sei, mit der wir hier am wenigsten etwas anfangen können».[3] Emellertid är det så långt ifrån meningen att låta utgångspunkten bli hufvudsakligen historisk (d. v. s. att utgå från de kyrkliga lifsyttringarna såsom en faktizitet), att han, t. o. m. på samma sida,

[1] Anf. arb. I, s. 48.
[2] Anf. arb. I, s. 47.
[3] Anf. arb. I, s. 50.

förklarar det särdeles ovetenskapligt att taga kännedomen om de kyrkliga funktionerna ur empirien. Hvarifrån skall då denna kännedom tagas? Jo, svarar H., »från den kyrkliga själfuppbyggelsens idé och grundlagar», hvarifrån man sålunda skulle kunna uppvisa funktionernas »väsen och nödvändighet». Därför blir den första delen af H:s systematik (den konstitutiva delen), i anslutning till NITZSCH och MOLL, en framställning af den kyrkliga själfuppbyggelsens idé och grundlagar. Det lär icke vara svårt att besvara frågan, huruvida H. verkligen lyckats undvika »die aprioristische Contruktion»!

Att, såsom nu är sagdt, kyrkobegreppet för HARNACK är systemets konstruktiva förutsättning, framgår redan af den förut lämnade öfversikten af hans indelning. Ty i denna är såsom *en* indelningsgrund, nämligen för skillnaden mellan den konstruktiva delens hufvudafdelningar, ponerad olika väsens bestämningar hos subjektet-kyrkan, i det hon tänkes antingen såsom »Heilsgemeinde» eller såsom »Heilsanstalt». Förutom kritiken af denna dualism, som redan lämnats af TOTTIE[1], och hvartill förf. ansluter sig, bör dock tilläggas, att H. själf sökt förmedla dessa bägge bestämningar genom ett tredje begrepp, nämligen οἰκοδομή. Eller rättare sagdt: kyrkobegreppet har enligt H. tre moment: kyrkan är dels »Heilsgemeinde», dels »Heilsanstalt», dels ock ett jordiskt organiseradt samfund, och af denna distinktion följer den konstruktiva delens trikotomiska indelning. Men såsom enhetspunkt mellan dessa, sätter H. icke begreppet kyrka, utan det nyssnämnda begreppet οἰκοδομή. Denna utväg är tydligen använd för att undgå de svårigheter, som otvifvelaktigt varit förknippade med utredningen af dessa tre moments inbördes förhållande. Detta dogmatiska problem undviker H. genom den knapphändiga förklaringen, »att det högre begreppet 'kyrka' är här ett alltför allmänt och obestämdt begrepp».[2] Men om han på detta sätt visserligen undgått att lägga systemet på en dogmatiskt osäker grund, så har å andra sidan saken ingalunda blifvit klarare genom de tre kyrkomomen-

---

[1] TOTTIE, Evangelistik, s. 28—29.

[2] Anf. arb. s. 53.

tens subsumerande under detta nya begrepp. Ty frågan om deras inbördes förhållande kvarstår ju i alla fall, äfven om den blifvit öfverskyld. Det är otvifvelaktigt riktigt att formulera det kyrkliga handlandets mål såsom οἰκοδομη, så att denna bestämning således ingår, såväl i kyrkans extensiva, som i hennes intensiva och hennes samfundsmässiga handlande. Men om detta begrepp skall vara systemets bärande princip, hade H. behöft närmare precisera detsammas innehåll[1]; särskildt hade närmare motivering behöfts för möjligheten af evangelistikens inordnande härunder. I hvarje fall är den verkliga utgångspunkten för HARNACKS system kyrkobegreppet; »kyrkans lifsfunktioner äro endast sådana, utan hvilka kyrkans väsen icke kan tänkas, och utan hvilka förverkligandet af hennes idé är omöjlig».[2] Det är den konstruktiva systematiken, som här går igen, ehuru icke så konsekvent utförd som hos exempelvis ZEZSCHWITZ. Ståndpunktens svaghet visar sig också däri, att själfva metoden blir oklar. H. förklarar uttryckligen sin anslutning till den genetiska metoden, hvarvid han fastställer de två fordringarna, att indelningen skall väsentligen afspegla det kyrkliga lifvets process, och att den icke får ske efter medlen såsom indelningsgrund, (detta senare naturligtvis riktadt mot NITZSCH), och menar, att metoden skulle, med inskjutande af οἰκοδομη-begreppet, leda till de kvalitativt skilda funktionerna. Men med den genetiska metodens fordran att systemet skulle afspegla den reala lifsprocessen, så hade man rätt att vänta evangelistiken på främsta platsen, men i stället möter oss där liturgiken.[3] Anledningen härtill är ju lätt att uppvisa: ur begreppet οἰκοδομη — detta må nu fattas på ena eller andra sättet — kan endast med stor svårighet deduceras fram den missionerande verksamheten såsom den främsta, utan den platsen

[1] Här kan icke vara platsen att redogöra för olika uppfattningar af begreppet ifråga, utan förf. konstaterar endast möjligheten af olika uppfattningar däraf, hvaraf följer oklarhet i praktiska systemet. Se härom exempelvis KRAUSS, Homiletik, sid. 128, SCHWEIZER, Homiletik 161, BASSERMANN, Beiträge etc. sid. 100 f., ACHELIS, Pr. Theol., I, sid. 22 f.

[2] Anf. arb. s. 25.

[3] Jfr TOTTIE, Evangelistik, s. 28.

bör väl intagas af det poimeniska och kultiska handlandet. Men i och med detta erkännande framgår, att systemet icke längre är det trogna afspeglandet af lifsprocessens genetiska fortgång »vom Grunde zum Aufbau, von Geburt zum Wachsthum des Lebens»; med andra ord: det begrepp, som är det Harnackska systemets bärande grund, bryter metodens enhet, och i stället för det genetiska förfarandet kvarstår såsom systemets metod den abstrakta deduktionen ur begreppet »kyrkan såsom sig uppbyggande», hvilket i realiteten blir kyrkobegreppet in abstracto.[1]

På grund af det ofvan sagda, kan HARNACK icke i fråga om den praktiska teologiens systematik erkännas ha fört densamma närmare sin lösning.[2]

Achelis.

ACHELIS[3] definierar praktisk teologi såsom »die Lehre von der Selbstbetätigung der Kirche zu ihrer selbst Erbauung», och hans system får följande utseende:

I) läran om kyrkan och hennes ämbeten.

II) läran om kyrkans verksamhet för sin enhet (= kultlära):
1) liturgik,
2) teori om församlingsgudstjänsten.

III) läran om kyrkans verksamhet för sin helighet:

[1] Såsom bevis för detta påstående (att H. i verkligheten tappar bort uppbyggelsemomentet och helt enkelt utgår från begreppet kyrka med de bestämningar, han till detta begrepp predicerar) behöfves endast en hänvisning till anf. arb. s. 52.

[2] Självklart innebär detta icke något förringande af arbetets stora förtjänster i andra afseenden.

[3] E. CHR. ACHELIS, Lehrbuch der praktischen Theologie, dritte Auflage, Leipzig 1911. — Denna sista upplagan företer åtskilliga förändringar i förhållande till den första. Då emellertid uppgiften här icke är att utveckla den eventuella utvecklingsgången i A:s eget system, fästes i det följande endast afseende vid den sista upplagan, som väl får anses vara det typiska uttrycket för hans tankegång.

a) genom sin tjänst vid ordet för trosgemenskap:
1) homiletik,
2) kateketik,
3) poimenik.
b) genom sin tjänst med gärning för kärlekens gemenskap (= koinonik).

IV) läran om kyrkans verksamhet för sin allmännelighet:
1) om hednamissionen,
2) om judemissionen.

V) läran om kyrkoregementet (= kybernetik).

Den väsentliga frågan är här: hvilken metod använder ACHELIS? Svaret på den frågan ligger icke så nära till hands, ty det egendomliga är, att A. själf ytterst knapphändigt ingår på denna principiella undersökning, en knapphändighet, som verkar så mycket mera öfverraskande, om den jämföres med den oerhörda vidlyftigheten i de rent historiska delarna. Söker man dock ett svar på frågan, så har han på ett ställe[1] uttryckligen förklarat, att kyrkans verksamheter icke kunna finnas »auf literarisch induktivem Wege». Ty, säger A., uppgiftens svårighet ligger däri, att logiska kategorier icke äro tillräckliga för vare sig funktionernas deduktion ur principen eller för deras systematiska samordnande därunder, detta så mycket mer som systemets värde hänger på utgångspunkten: kyrkobegreppet. Därför måste de logiska kategorierna suppleras med hänsynen till kyrkans konkreta lif, hvilket i sin växling och rörlighet icke rättar sig efter det logiska schemat. Härtill fogar A. den förklaringen, att denna hänsyn till den konkreta verkligheten verkar förstörande på systemets logiska byggnad, »so dass von einem System der prakt. Theol. im strengeren Sinne des Wortes überhaupt nicht die Rede sein kann». Med ledning häraf synes uppgiften vara, att med resignation för den strängt systematiska uppgiften finna funktionerna på induktiv väg — ehuru visserligen ej litterärt-induktiv —, samt låta deras inbördes ordning och sammanhang ske icke systematiskt, utan klassifikatoriskt.

[1] Anf. arb. I, s. 25.

Men knappast är detta ACHELIS' mening. Ty på annat ställe[1] förklarar han, att uppgiften är att finna de funktioner, som äro för kyrkan nödvändiga; nödvändiga nämligen, för såvidt de ligga i kyrkans begrepp, som skall genom en utveckling realiseras. Begreppet οἰκοδομή involverar en i tiden skeende process för realiserande af väsensbestämningar, satta såsom utvecklingens finalgrund (jfr ZEZSCHWITZ och HARNACK!). Men då är utgångspunkten gifven: kyrkobegreppet; och den är *icke,* såsom föregående argumentering syntes gifva vid handen, den konkreta erfarenheten (»das wechselvolle und vielbewegte Leben der Kirche»). (I sammanhang härmed uttalar A. sitt gillande af NITZSCH's utgångspunkt. Det behöfver ju ej heller särskildt påpekas, att första afdelningen af A:s system mycket påminner om NITZSCH och MOLL.) Men är utgångspunkten fastställd på nu angifvet sätt, lär också frågan om metoden endast kunna besvaras så, att densamma är deduktiv. Och den deduktiva metoden lär väl vara tydligt angifven, när man, som A. på nyss angifvet ställe, formulerar problemet sålunda: »welche Thätigkeiten können oder müssen aus dem Lebensgrunde der Kirche, weil sie ist, entfaltet werden, damit sie sei? Halten wir es fest, dass die prakt. Theol. es mit der Lebensbethätigung der Kirche zu tun hat, die Kraft des Wesens der Kirche sich ergibt aus ihrem Leben und zu ihrem Leben, so wird doch nur *das Wesen der Kirche selbst* uns offenbaren können, was wir unter dieser notwendigen Lebensbethätigung zu verstehen haben.»

Resultatet af det ofvan sagda blir, att hos A. tvenne, sinsemellan olika, metodiska principer stå jämte hvarandra: den ena söker att med utgångspunkt från funktionerna à posteriori finna deras klassifikation (den af A. själf använda termen »systematisering» bör i detta fall undvikas), den andra tar sin utgångspunkt i begreppet och finner däri funktionerna à priori, och deducerar sålunda såväl deras nödvändighet som ock deras system. — Påfallande är emellertid den ringa betydelse metoden har för den följande undersökningen, i det att denna helt och hållet rör sig på historiska banor.

[1] Anf. arb. s. 34—35.

Då det nu för ACHELIS gällde att från sin angifna utgångspunkt fastställa kyrkobegreppet, fixerar han detta på välbekant sätt genom de tre attributen enhet, helighet och allmännelighet,[1] ehuru med den reservationen, att, då dessa begrepp ha olika innehåll på romerskt och evangeliskt kyrkoområde, undersökningen normeras af deras evangeliska tydning, en reservation, som redan den visar utgångspunktens obestämdhet; ty likasom det är en skillnad mellan romersk och evangelisk uppfattning om dessa begrepps innebörd, är det likaså betydande differenser i uppfattningen inom den vida ram, som betecknas med ordet evangelisk, då ju detta senare ord inom det tyska kyrkoområdet betecknar både den lutherska och reformerta riktningen. Likaledes tillfogas reservationen, att dessa predikat relativt ingå i hvartannat, hvarför funktionernas åtskillnad blir endast relativ; men med denna sats blir det för A. svårt att uppvisa, att dessa funktioner äro nödvändiga. Emot denna framställning af kyrkobegreppets innehåll kunna starka invändningar göras, dels i och för sig, dels mot det prakt. teologiska system, som därpå uppbygges. I och för sig sedt, är en dylik definition på begreppet kyrka oriktig af två skäl. Dels äro begreppen enhet, helighet och allmännelighet olika hvarandra, så till vida, att begreppen enhet och allmännelighet angifva allenast *formella* bestämningar hos subjektet, under det begreppet helighet anger en *materiell* bestämning. Men kyrkans väsen anges icke däraf, att hon till sin form är så och så beskaffad, eller att hon sträfvar att låta sitt immanenta lifsinnehåll få en viss formell beskaffenhet, utan därigenom att detta innehåll själft angifves. Dels ock är definitionen oriktig — hvilket ju icke hindrar att den om kyrkan utsäger sanna omdömen — rent materiellt sedt, ty kyrkan är icke endast ett heligt samfund, utan det heliga samfund, »in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta». Man må lägga hufvudvikten vid den ena eller andra af dessa två bestämningar hos Aug:a, kvar stå dock båda; och det senare membrum

[1] Denna tanke har A. hämtat från HUNDESHAGEN, Beiträge zur Verfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, 1864.

anger tydligen, att för lutherdomens uppfattning nådemedlen äro och förblifva ett väsentligt caracteristicum för kyrkan. För så vidt därför de Acheliska attributen icke angifva definiendums väsentliga beskaffenhet, är icke heller »das Wesen der Sache» därmed uttömdt, hvarför definitionen så till vida blir oriktig.

Ser man på den systematik, som A. byggt på denna i sig själf så sväfvande grund, så äro dennas brister i ögonen fallande, och har redan förut blifvit föremål för berättigad kritik. På grund af attributens relativa »Ineinander» blifva äfven de därur härledda funktionerna ett sådant »Ineinander». Ty om funktionen a skall vara en följd af väsensbestämningen A, tänkt såsom finalgrund för a, så blir, om A icke kan hållas i sär från väsensbestämningen B, utan relativt ingår däri, a självt icke längre enbart a, utan relativt äfven b. Så t. ex.: om homilian (h) afser realiserandet af väsensbestämningen helighet (H), men kyrkan K realiserar sin materiella bestämning H i allmännelighetens (C) *form* — ty denna senare är, som vi förut påpekat, endast en formell bestämning —, så blir h en verksamhet för H i C:s form, således hc. Detta abstrakta resonnemang kan tillämpas på Achelis' system med många variationer. Predikan syftar på kyrkans helighet, men likaså — i sin mera halievtiska form — på kyrkans allmännelighet, likasom i andra former på hennes enhet, då ju predikan afser att gifva ett uttryck för församlingens gemensamma tro (detta framträder tydligare, ju mera man med SCHLEIERMACHER m. fl. betonar predikans »Darstellungs»-karaktär). Den kateketiska verksamheten är likaså en verksamhet för såväl helighet som enhet och allmännelighet (särskildt borde detta sista utan svårighet erkännas af A. från hans reformerta kyrkobegrepp; då nämligen enligt reformert uppfattning dopet icke blir som i lutherdomen skiljemärket mellan evangelisation och katekisation, kommer bådas syftemål rätt nära att sammanfalla, och i sådant fall gifvetvis under allmännelighetens synpunkt).

Mest frappant blir emellertid den Acheliska systematikens svaghet på liturgikens område. Liturgien har till syfte att

realisera kyrkans väsensbestämning »enhet».[1] Men här kommer A. i bestämd och afgjord konflikt med Augustana, som uttryckligen säger: »et ad veram unitatem ecclesiæ satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas».[2] Om denna motsägelse mellan Augustana och sitt eget system har ACHELIS endast detta korta ord att säga: »dem Einsichtigen wird es wohl nicht erst zu beweisen sein, dass Augustana 7 dadurch nicht verletzt wird».[3] Förf. erkänner sig icke vara nog »einsichtig» att förstå öfverensstämmelsen mellan ACHELIS och Augustana i nu angifna afseende.

Men frånsedt detta argument — hvars beviskraft ju mot den reformerte ACHELIS torde vara ganska ringa — är ståndpunkten, sedd från systemets egen synpunkt, orimlig. Detta kan uppvisas på följande sätt. Om begreppet kyrka har predikatet enhet, och om vidare detta senare tänkes såsom finalgrund för en verksamhet, så måste subjektet därvid tänkas vara ecclesia visibilis. Då blir det ett mål för hvarje jordiskt kyrkosamfund, som participierar i den ideella kyrkan, att låta denna enhetstendens visa sig i en liturgi, som, på grund af den fordrade enhetssynpunkten, skall vara likartad med öfriga samfunds. Men då en dylik romersk och ortodox uni-

---

[1] Das Wesen und die Bedeutung der Liturgie besteht in *nichts anderem* (obs. uttrycket!), als dass durch das stets Gleichbleibende der Form die Versammlung der Christen sich vereinige etc.» »Die Versammlung der Christen weiss sich durch die Liturgie zu einem Ganzen auf Grund derselben Gedanken und Gefühle einheitlich, also zu einer religiösen Gemeinde, zur Gemeinde Christi, konstituiert. Die liturgische Form vereinigt die vielen zu einer Einheit, zur Einheit der Gemeinde Christi, indem das in allen Gliedern der Gemeinde als solchen Identische zur Geltung kommt.» (Anf. arb. I, s. 190.)

[2] Anf. arb. I, s. 190.

[3] Jfr *Apol.;* de Ecclesia: »wie die Einigkeit der Kirchen dadurch nicht getrennet wird, ob in einem Lande, an einem Ort die Tage natürlich länger oder kürzer sein denn am andern, also halten wir auch, dass die Einigkeit der Kirchen dadurch nicht getrennet wird, ob solche Menschensatzungen an einem Ort diese, am andern jene Ordnung haben.» (MÜLLER, D. symb. Bücher, etc. 8 Aufl. s. 159.)

formitetssträfvan är orimlig, kommer enheten klarare att framträda genom att aflägsna de liturgiska olikheterna och låta frånvaron af liturgi bli det gemensamma enhetsbandet. Är det med andra ord endast frågan om liturgi såsom ett formellt tecken på enhet, så är — abstrakt sedt — dennas konsekventa frånvaro ett klarare tecken på enhet än tillvaro af en mängd olika liturgier.[1] Om världens alla kyrkosamfund tillägnade sig kväkarsamfundets liturgiska princip, d. v. s. den rena negationen, så vore därmed kyrkans formella enhet klarare gifven än genom de olika samfundens olikartade liturgier. Alltså från de Acheliska förutsättningarna: kyrkan sträfvar att realisera den i hennes begrepp liggande enhetsbestämningen genom att aflägsna de olika kyrkosamfundens olika liturgier, hvilka i sin mångfald strida mot enheten; kyrkans enhetsbegrepp fylles bäst genom frånvaron af all liturgi. — Denna slutledning, förd från Achelis rent formella princip, leder sålunda till ett egendomligt resultat, och är denna deductio in absurdum riktig, äro de Acheliska premisserna absolut oriktiga.

Och vidare: kyrkan är till sitt väsen en, och skall således realisera denna sin väsensbestämning i sin empiriska utveckling. Och, säger ACHELIS, detta sker genom liturgien. Men då invändes: hvarför just genom denna verksamhet? Hur kan man uppvisa, att det liturgiska handlandet är den nödvändiga, således ur begreppet själft framgående, formen för enheten. Således: sammanhanget mellan begreppen enhet och liturgi (ss. enhetens logiskt nödvändiga form) är af A. helt enkelt supponerad, och däri ligger ett hopp i bevisningen.

---

[1] Ofvan förda resonemang kan åskådliggöras på följande sätt: om subjektet K har prddikatet U (unitas, enhet), så skall K i sina olika empiriska former eller manifestationer, således K^m ha samma formella predikat U. Detta senare *kan* då vara till sin materia L; men då L är ett positivt begrepp, kan det i sig innehålla bestämningar eller faktorer, som icke möjliggöra det rent formella U. Om man däremot tar den kontradiktoriska motsatsen till L, således (det negativa) non-L, och predicerar detta non-L till K^m, så är hvarje yttring af K^m på samma gång ett non-L, hvaraf följer K^m är U. Alltså: har subjektet K predikatet U, så vinnes detta säkrast genom att K^m bestämmes negativt.

Vidare kan påpekas, att begreppet enhet är i sig själft ett sväfvande begrepp, i det att det dels kan beteckna en rent formell enhet i betydelsen af uniformitet, dels ock en enhet i och af mångfald. Och tas begreppet i den förra betydelsen, skulle en enhetlig liturgi (om den nu kunde uppnås), vara ett medel för den formella enhetens realiserande. Tas det åter i den andra bemärkelsen, är ju intet hinder att tänka sig en organisk enhet, som består i mångfalden af liturgiska former. A. har tydligen utgått från den formella synpunkten och därvid förbisett möjligheten af den organiska enhetens bestånd i mångfalden.

Vi fästa vidare uppmärksamheten på det i och för sig lofvärda försöket att inordna koinoniken under det praktiskt-teologiska systemet. Men en annan sak är, huru detta förenar sig med systemet, med andra ord, huru man ur begreppet kyrkans helighet kan deducera denna disciplins föremål såsom en *nödvändig* funktion.[1] I verkligheten sker ju indelningen af systemets 3:dje hufvudafdelning med användande af funktionernas medel såsom indelningsgrund, hvilken tanke är hämtad från NITZSCH. Det är väl snarast A:s starka historiska verklighetssinne, som här sprängt systemet för att få med samtliga funktioner. — Om nu den vetenskapliga motiveringen för koinonikens plats i systemet är svag, så kunna lika allvarliga anmärkningar göras mot innehållet i denna disciplin. Där ha under den gemensamma rubriken »koinonik» sammanförts så heterogena saker, som »inre mission», Gustaf-Adolfsföreningar och diasporaverksamhet.

Samma konflikt mellan å ena sidan de systematiska förutsättningarna, och å andra sidan hans benägenhet att likasom finna sig i en historiskt konstaterad verklighet återfinnes i hans uppfattning om missionen.[2] Missionen är en kyrkans nödvändiga lifsyttring, som icke får fattas, »wenn überhaupt die Kirche existieren und leben soll» — det är

---

[1] »Nicht willkürliche oder zufällige Tätigkeiten, sondern *nothwendige,* welche nicht fehlen dürfen, wenn überhaupt die Kirche existieren und leben soll.» (Anf. arb. I, s. 19.)

[2] Anf. arb. I, s. 39.

den systematiska förutsättningen, med dess däraf följande självklara praktiska konsekvens. Men: »die geschichtliche Leitung Gottes hat es so gefügt, dass innerhalb der evangelischen Kirche die Mission von freien Vereinen in die Hand genommen ist, und diese geschichtliche Gestaltung der Mission ist in der Tat dem Wesen der Sache entsprechend» — det är konstaterandet af den historiska verkligheten och det förnöjda kvarblifvandet vid praxis såsom »dem Wesen der Sache entsprechend». Med denna uppfattning af missionen såsom de fria föreningarnas sak, blir ju i verkligheten ingenting kvar, hvarigenom kyrkan såsom sådan arbetar för sin allmännelighet. Man kan väl här citera SCHLEIERMACHER: »den praktiska teol. vill icke lära att rätt fatta uppgifterna», men med mera rätt kan häremot ställas en annan uppfattning, som NIEBERGALL så formulerat: »den praktiska teol. söker lagar för utvecklingen och regler för handlandet. Hon vill vara kyrkans samvete».[1] (Denna inre konflikt är emellertid lätt förklarlig från synpunkten af A:s reformerta ståndpunkt.)

En punkt i systemet, där dess svaghet starkt framträder, är i fråga om det kybernetiska handlandet. Dennas nödvändighet såsom en kyrklig funktion (resp. teorien därom) kan omöjligen härledas ur något af de tre predikaten enhet, helighet och allmännelighet. I konsekvens med den liturgiska åskådningen skulle man ha kunnat tänka sig densammas inordnande under enhetens synpunkt, men då detta skulle ha ledt till praktiska konsekvenser, hvars orimlighet skulle ha framträdt ännu bjärtare än på liturgiskt område, har A. icke gått denna väg, utan helt enkelt upptagit disciplinen och låtit densamma bryta systemet.[2] Från kybernetiken utesluter A. kyrkorätten såsom icke hörande till praktiska teologiens område, utan till statsrätten. Orsaken till denna uteslutning ligger däri, att prakt. teol. endast har att göra med kyrkan ordets religiösa bemärkelse, som icke är detsamma som

[1] Studierstube, 1909, s. 598.

[2] Den motivering, som gifves för kyrkoregementet (sid. 40), synes närmast ha hänvisat kybernetiken att bli en underafdelning under arbetets första del: om kyrkan och hennes ämbeten.

landskyrkan. Därmed har emellertid A. fört in i diskussionen begrepp, hvilka endast öka förvirringen: är det endast kyrkan i ordets religiösa bemärkelse,[1] med uteslutande af allt som är »Sache der Behörden der Landeskirche», som är den prakt. teologiens föremål, så saknar denna vetenskap all fast grund.

Här gjorda anmärkningar mot ACHELIS' systematik, hvilka anmärkningar visserligen kunnat ännu mera utföras i detalj, torde tillräckligt visa, att A:s egen metod icke är enhetlig, samt att metodens osäkerhet och utgångspunktens obestämdhet dels ha åstadkommit ett system, som öfverflödar af logiska motsägelser, dels ock tvingat honom att låta arbetet bli ett historiskt refererande utan egentligt principiellt underlag.[2]

Ett studium af öfriga författare i nyare tid ger i fråga om det systematiska problemets uppställning och lösning en särdeles ringa behållning. KRAUSS[3] behandlar detta problem i sitt jämförelsevis stora arbete ganska knapphändigt. Utgångspunkten blir den förschleiermacherska och är därför — för att använda NATHUSIUS'[4] omdöme — »eine bedauerliche litterarische Erscheinung». Hans systematik (eller om man så vill: brist på systematik) har därför endast det psykologiska intresset, att den visar, hurusom problemets oer-

---

[1] Jfr förf:s Kybernetikens principlära, s. 106.

[2] Säkerligen har FRÜHAUF haft Achelis Lehrbuch i tankarna, då han kritiserat prakt. teol. sålunda: »Die prakt. Theol. bietet in der Hauptsache nur historisches Material. Sie ist also, um die Sache beim richtigen Namen zu nennen, *geschichtlich begründete Materialiensammlung*. Das sind aber nun alles Dinge, die man in jeder besseren Kirchengeschichte findet oder doch finden sollte. Eine gute Kirchengeschichte hat doch auch eine Geschichte der kirchlichen Einrichtungen zu bringen. So ist also die prakt. Theol. bloss *ein systematischer Auszug aus der Kirchengeschichte*. Und das nennt sich Wissenschaft!» (FRÜHAUF, Prakt. Theol. 1909, sid. 116 f.).

[3] KRAUSS, Lehrbuch d. prakt. Theol. 1890.

[4] NATHUSIUS, D. Ausbau d. prakt. Theol. zur systematischen Wissenschaft, 1899, s. 21.

hörda svårigheter och virrvarret af försöken till dess lösning framkallar en ren skepticism i fråga om möjligheten att komma till rätta med detsamma. Tankegången må vara förklarlig, men får icke anses riktig, förrän problemet verkligen bevisats vara olösligt.

Föga mera intresse förtjänar KNOKE.[1] Prakt. teologien definieras af honom såsom »die Theorie von dem amtlichen Handeln in der kirchlichen Gemeinschaft», mot hvilken definition ju genast kan invändas, att missionen knappast kan, utan särdeles välvillig tolkning af uttrycket, inordnas under ett handlande »*in* der Gemeinschaft». I fråga om systemets vidare utförande, eller rättare sagdt »de enskilda delarnes praktiskt-öfversiktliga gruppering»[2], nöjer han sig i fråga om indelningsgrunden med det sväfvande uttrycket, att denna är dels »die naturgemässe Anordnung» och dels »die erschöpfende Vollständigkeit». Det förefaller alltså vara en rent empirisk uppräkning af funktionerna, som sedan ordnas från synpunkterna kyrkans grundläggning (missionsvetenskap och kateketik), kyrkans tillväxt såsom kultförsamling (liturgik och homiletik) samt kyrkoledning (poimenik och kybernetik). Sammanhanget i denna »naturgemässe Anordnung» synes vara omöjligt att finna. Frånsedt den onaturliga koordinationen mellan missionsvetenskap och kateketik,[3] blir ju systemets svagaste punkt den underliga sammanställningen poimenik och kybernetik under det gemensamma begreppet kyrkoledning. Dels blir det poimeniska handlandets egenart alldeles förryckt, om detsamma såsom ett docere hänföres till potestas jursdictionis (här går den genuint lutherske teologen KNOKE på romerska banor), dels kommer denna tredje hufvudafdelning att innehålla dels en diciplin, som

---

[1] KNOKE, Grundriss d. prakt. Theol., Aufl. IV, 1896.

[2] Han resignerar nämligen uttryckligen från den systematiska uppgiften. Anf. arb. s. 5.

[3] Jfr TOTTIE, Evangelistik, s. 29.

[4] Det förtjänar påpekas, att Knoke afslutar sitt arbete med en kort skiss till en pastoral etik, ett område, som väl numera knappast räknas med till prakt. teologi.

ofrånkomligt står i allt kyrkligt handlandes centrum, dels en annan, som, ungefär lika enstämmigt (inclusive KNOKE själf), kan betecknas såsom periferisk. Sammanställningen är och förblir onaturlig. Den har väl sannolikt tillkommit för att med den dikotomiska subdivisionens symmetri ge indelningen ett sken af system. Då KNOKES anslutning till EHRENFEUCHTER är påtaglig, visar detta, huru svårt det varit för den nyaste prakt. teologien att komma med något egentligt nytt på området.

LAUTERBURG[1] definierar praktisk teologi såsom »läran om de genom charismerna förmedlade verksamheterna till församlingens uppbyggelse» och söker genom en utredning af begreppet »charisma» göra detta till systemets princip. Emellertid yppar sig härvid svårigheten att kunna exakt bestämma detta begrepp, äfvensom att förklara sammanhanget mellan detta och ämbetsbegreppet. I öfrigt må antecknas, att L. låter teorien om den »inre missionen» få en själfständig plats, i stället för att inordna densamma under församlingsbegreppet. Såsom ett totalomdöme kan nog påstås, att L:s nya uppslag till systematik kommer att gå spårlöst förbi.

NATHUSIUS[2] påstår med en viss blygsamhet, att det öfverhufvud icke finnes någon annan möjlighet till verkligt vetenskaplig behandling af den praktiska teologien, än den af honom föreslagna.[3] Det nya skulle väl därvid vara begreppet »sändning», som uppställes som systemets princip. Denna tanke kan väl näppeligen sägas vara epokgörande, då den är en omformning af MOLLS tes om Kristus såsom det kyrkliga subjektet i absolut mening; att M. verkligen upptagit denna princip från denna sist nämnde förf. är ganska troligt, då de äfven i andra afseenden påminna om hvarandra. I sin systematik — hvilken, i parentes sagdt, utmärker sig för en äkta germansk dunkelhet, — indelar N. det kyrkliga hand-

[1] LAUTERBURG, D. Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die prakt. Theol., 1898.

[2] NATHUSIUS, Der Ausbau der prakt. Theologie zur systematischen Wissenschaft, 1899.

[3] Anf. arb. s. 49.

landets uppgifter i kyrkoledning och församlingsledning,[1] en indelning, som ju icke är någon nyhet i den prakt. teologien. Subdivisionerna härunder kunna saklöst förbigås.

CLEMEN[2] definierar praktisk teologi såsom teorien om »vården af det religiöst-sedliga lifvet genom församlingen och dess organ»,[3] och indelar densamma i tvänne delar, allt eftersom denna vård sker a) genom församlingen eller b) genom församlingens organ. Den första delen motsvarar därvid ungefär liturgik; den andra delen skulle inrymma dels homiletik, kateketik, poimenik och teorien om församlingsvård (= diakonik), dels läran om inre missionen etc. Då C. undviker de vanliga termerna, blir det hela förenadt med en viss oklarhet.[4] Den i anslutning härtill utförda systematiken kan näppeligen påräkna något intresse. Det egentligt »reformatoriska» (jfr den pretentiösa titeln »Zur Reform d. prakt. Theol.»)[5] skulle väl snarare bestå, dels i det fullt riktiga betonandet af det kyrkliga handlandet såsom »eine Gemeindepflege», dels ock i krafvet på psykologiska synpunkter i afseende på funktionerna. Men härvid kan påpekas till den förstnämnda punkten, att detta ingalunda är någon nyhet, utan endast ett teoretiskt uttryck för den starka tendens i kyrklig praxis, som kortast kan betecknas med namnet på rörelsens bekante upphofsman, SULZE; dessutom ha dessa och likartade synpunkter fått sin mera systematiskt utförda formulering redan före CLEMEN, nämligen hos O. HOLMSTRÖM.[6] — Hvad åter angår krafvet på psykologiska synpunkter i fråga om de

---

[1] Anf. arb. s. 41.

[2] CLEMEN, Zur Reform der prakt. Theologie, 1907.

[3] Anf. arb. s. 11 och 30.

[4] Då C. påstår, att de vanliga termerna icke äro »ohne weiteres verständlich» (s. 32), kan man ju snarare vända om satsen så, att dessa termer dock äro ett konstant och klart språkbruk, under det C:s egen indelning blir oklar genom bristen på genomförd terminologi.

[5] Härom gör BASSERMANN följande spetsiga anmärkning: »jedenfalls kann ich von eigentlich Reformatorischem nichts finden»! Theol. Literaturzeitung, 1908, n:o 6.

[6] HOLMSTRÖM, Evangelisk-luthersk församlingsvård etc. 1898; i tysk upplaga: Die Gemeindepflege, Hamburg, 1903.

kyrkliga funktionerna — naturligtvis också i och för sig fullt berättigadt —, har samma tanke redan förut på flere håll uttalats, exempelvis af NIEBERGALL m. fl.[1] (jfr här nedan). — Mot CLEMEN må vidare påpekas, att han tänker sig det kyrkliga handlandet indeladt i två hufvudgrupper, dels det, som sker genom församlingen, dels ock det, som sker genom församlingens organ, hvarvid man ju genast frågar: använder icke den första gruppen (motsvarande liturgiken) församlingens organ? Och hvad menas egentligen med ett handlande, som sker direkt genom församlingen? En dylik indelning är från formellt-systematisk synpunkt rent orimlig.

De nyss hos NIEBERGALL påpekade psykologiska synpunkterna häfdas äfven af FRÜHAUF,[2] som emellertid härmed förbinder en obehärskad kritik af »historicismen» i prakt. teologien. Äfven om man erkänner det berättigade i arbetets positiva tendens, så innebär detta dock ej ett undanskjutande af de historiska grundvalar, som äro för den praktiska teologien oundgängliga. Både den historiska och den psykologiska synpunkten låta väl förena sig.

Såsom ett allmänt omdöme om tiden efter ZEZSCHWITZ-HARNACK-ACHELIS kan nog med fog sägas, att den icke företer någon egentlig utveckling af det systematiska problemet.[3]

---

[1] NIEBERGALL, Die wissenschaftlichen Grundlagen der prakt. Theologie, i Monatsschrift für die kirchliche Praxis, 1903, s. 268 f.

[2] FRÜHAUF, Praktische Theologie, 1909.

[3] Den skeptiska slutsatsen af detta drages af UHLHORN sålunda: »wir kommen also *zum Aufgeben aller Systematik*. Man wird vielmehr den objektiven Verhältnissen nachgehen müssen, die einzelnen Thätigkeiten der Kirche historisch bearbeiten und es ihrer jedesmaligen Natur(?) überlassen müssen, welchen Zusammenhang sie aus sich erzeugen». Zeitschr. f. prakt. Theol. XX, 1, s. 66.

Systematiska synpunkter.

När SCHLEIERMACHER — efter HYPERIUS — införde begreppet »kyrkoledning» i den prakt. teologiens definition, får detta icke så förstås, att därmed kyrkan är fattad såsom »ledningens» vare sig subjekt eller objekt. Kyrkan är tvärtom den sfär, inom hvilken denna »ledning» sker. Och »kyrkan» blir då den empiriskt gifna landskyrkan. Subjektet åter blir, för att använda hans egna ord: »die Hervorragenden», som öfva en ledning på »die Masse». Därvid är icke nödvändigt, att denna ledning blir »amtlich» bestämd, då den kan ske äfven i form af en fri och obunden »schriftstellerische Thätigkeit». Denna ståndpunkts svaghet — frånsedt att begreppet får för stort omfång — är, att handlandets nödvändighet icke kan bevisas, samt att dess finalgrund saknas. Men ett handlande — under hvilket begrepp »kyrkoledning» är ett species — har sitt innehåll från sin finalgrund. Då nu denna saknas, kommer handlandet — resp. »ledningen» —, att själft sakna innehåll, och den prakt. teologien uppställer icke »die Aufgaben» för »ledningen». Alltså: SCHLEIERMACHERS system utmynnar i en *teknisk metodlära af formell art,* såsom han själf angifvit denna formella teknik: »Die praktische Theologie will nicht die Aufgaben richtig fassen lehren; sondern indem sie dieses voraussetzt, hat sie es *nur*(!) zu thun mit der richtigen Verfahrungsweise» etc. Systemets indelning kunde därför heller icke grundas på en i kyrkoledningens olika funktioner immanent åtskillnad af *kvalitativ* art, utan måste utgå från ett empiriskt förhållande, nämligen — då den faktiskt gifna kyrkan, landskyrkan är den sfär, som

omfattar kyrkohandlandet — kyrkosamfundets *kvantitativa* åtskillnad. NITZSCH betecknar gent emot SCHLEIERMACHER ett framsteg både därigenom, att han med sin definition på prakt. teologien såsom teorien om kristendomens »*kirchliche* Ausübung» begränsar begreppets för stora omfång — ty SCHLEIERMACHERS definition är logiskt för vid —, och därigenom att han för dennes obestämda subjektsbegrepp substituerar ett nytt sådant: kyrkan själf såsom »das actuose Subjekt». Härmed har utan ringaste tvifvel en epokgörande insats gjorts för den praktiskt-teologiska systematiken. Men lika otvifvelaktigt ha med denna formulering stora svårigheter yppat sig. Ty frågan blir naturligen genast: hvilken kyrka är »das actuose Subjekt»? D. v. s. i hvilken mening tages här begreppet kyrka? Är det den kyrka, som är »ita visibilis et palpabilis ut regnum Galliæ aut respublica Venetorum»? Eller är det den kyrka, som är »congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur» etc.? Eller är det tilläfventyrs den kyrka, som är »corpus ac societas fidelium, quos Deus ad vitam æternam prædestinavit»?[1] Om, med andra ord, NITZSCH har gått utöfver SCHLEIERMACHERS tekniska formalism och gifvit vetenskapen ett innehåll, som är såväl nödvändigt som ock kvalitativt bestämdt — huruvida N. verkligen kunnat häfda funktionernas kvalitativa åtskillnad, må i detta sammanhang lämnas därhän —, så kommer i alla fall systemet att ytterst hvila på nyss angifna begrepps innehåll. Om nämligen handlandet är nödvändigt såsom en lifsyttring af subjektet samt dess arter betingade af subjektets eget innehåll, kommer handlandet i sina kvalitativt skilda funktioner att bestämmas olika, allt efter som dess subjekts väsentliga bestämning definieras med ordet »ita visibilis ut regnum Galliæ» eller med uttrycket »coetus electorum» o. s. v. Svårigheten är gifvetvis mest framträdande på lutherskt kyrkoområde, där tradition på ifrågavarande område saknas, under det att både romerska och reformerta kyrkan (den senare åtminstone relativt) har ett fast och klart kyrkobegrepp.

[1] Cat. Genev.

Frågas nu, hvad innehåll NITZSCH gifvit åt ifrågavarande begrepp, ligger det svar närmast till hands, som han själf gifvit med dessa ord: »die zuerst und im Allgemeinen nur von Christi Stiftung und Amt abhängige Gemeine in der Selbigkeit und Allheit ihrer Mitglieder[1]». Detta obestämda uttryck utföres emellertid i därpå följande § genom uttrycket: »eine wirkliche, lebendige Gemeine kommt niemals ohne ein Sich selbst unterscheiden zum gemeinsamen Handeln». Med andra ord: NITZSCH har icke direkt ingått på frågan, hvad kyrkan är, utan nöjt sig med den iakttagelsen, att hon icke kan undvara organ, d. ä. klerus, en tankegång, som äfven i hufvudsak biträdes af SCHWEIZER. Men då ligger jämförelsen särdeles nära till hands mellan dessa två och SCHLEIERMACHER, för hvilken senare denna motsats mellan klerus och laici är för prakt. teologien konstituerande.[2] SCHLEIERMACHER hade ingen anledning, att i prakt. teologien undersöka kyrkans bestämningar, då nämligen detta begrepp icke för honom var systemets utgångspunkt, hvarför detta problem hänvisades till etikens område.[3] Men för NITZSCH och SCHWEIZER hade problemet större aktualitet, ehuru de förbigått detsamma genom att upptaga SCHLEIERMACHERS tanke — låt vara att de genom sin deduktion af begreppet åt detsamma sökte vindicera dess nödvändighet — något som ju kan förklaras af deras starka influence af denne. Men för den följande utvecklingen medförde problemställningen betydande svårigheter, då det gällde att närmare precisera utgångspunkten. Med hänvisning till den förut lämnade historiska öfversikten kan påpekas, att de förnämsta praktiska systemen i grunden ha den deduktiva metodens utgångspunkt i kyrkobegreppet. Antingen man därvid som MARHEINEKE inpressar sitt föremål i ett logiskt schema, eller som ZEZSCHWITZ supplerar begreppet med det urkristna församlingsidea-

---

[1] NITZSCH, Pr. Th. I, § 3.

[2] Så säges expressis verbis: »Die prakt. Theologie beruht auf dem Gegensaz zwischen Klerus und Laien». SCHLEIERMACHER, Prakt. Theol. s. 735.

[3] Anf. arb. s. 745.

let, fattadt som idéns normativa konkretion, eller som ACHELIS upptar Symb. Ap:s bestämningar, förblir ändock utgångspunkten osäker. Och med all olikhet dem emellan, är dock den deduktiva grundtypen gemensam. Och försöket att ur kyrkobegreppet — fattadt antingen som kausal- eller finalgrund — deducera funktionerna såsom logiskt och reellt nödvändiga, har hos dessa nu nämnda förf. ledt till antingen en logisk konstruktion, där erfarenheten tvingas in i systemet, eller till en biblicism, som förrycker synpunkten på den mellanliggande utvecklingen, eller ock till resignation för den systematiska uppgiften, där denna ersättes med ett rent historiskt betraktelsesätt. Inför de svårigheterna måste dock afvärjas den nära till hands liggande systematiska skepticismen, som betraktar problemet såsom olösligt. Ty en kritisk granskning kommer ej längre, än till att uppvisa de historiskt gifna systemens brister, men har icke rätt att däraf draga den skeptiska slutsatsen, att problemet är i sig självt olösligt.

Den deduktiva metoden går från det allmänna till det enskilda; men förutsättningen för det syllogistiska fortskridandets riktighet hvilar därvid på den allmänna premissens sanningsvärde.[1] Om nu det allmänna begreppet K göres till deduktionens premiss, så hänger systemets riktighet därpå, att K till sitt innehåll rätt bestämmes. Om nu K har de positiva bestämningarna E, H, A (här tänkes ju närmast på de Acheliska begreppen enhet, helighet, allmännelighet), då skall, så vidt K fattas som subjekt för ett handlande, detta kunna upplösas i funktioner, som äro betingade af E, H, A, och såsom sådana nödvändiga. Om vidare K är fullständigt bestämdt af E, H, A, så är också serien af funktionerna fullständig. Men om nu serien E, H, A icke är fullständig, så kommer också serien af funktionerna att bli ofullständig. Och det kan icke med säkerhet sägas, att serien är fullständig, i det att den också kunde vara E, H, A, X. Men om nu i serien äfven ligger ett X, så gäller funktionsserien endast i fråga om de bekanta termerna E, H, A, men är ofullständig i fråga om X. Deduktionen blir därför apodiktisk, för så vidt

[1] WINDELBAND, Die Principien der Logik, 1913, s. 39.

premissen K är till sitt begrepp *fullständigt* bestämd af serien E, H, A, men problematisk, för så vidt serien är E, H, A, X. Om därför ACHELIS för sin del uttrycker K med serien af de positiva termerna E, H, A, så betyder detta allenast, att *han* icke kan erkänna serien E, H, A, X. Men då får också hans system endast den problematiska deduktionens sanningsvärde. Detta resonnemang, hvars giltighet icke lär kunna bestridas, kan med någon variation användas på alla försök att rent deduktivt lösa den prakt. teologiska systematikens problem. Så t. ex. med ZEZSCHWITZ. Enligt denne utgår den prakt. teologien från kyrkans väsensbegrepp, som hon öfvertar från den spekulativa teologien (»von der speculativen Theologie entlehnt die practische den Wesensbegriff der Kirche»),[1] men får dessutom till utgångspunkt denna idés historiska utforming i den apostoliska kyrkan, hvilken supponeras äga »kanonisk normalkarakter» (»dabei bildet aber die nicht minder historisch begründete Kenntniss von der original ersten Selbstverwirklichung des Christenthumes in der Welt diejenige *höhere Norm* im Bewusstsein der Kirche von ihrer Aufgabe fortgehender Selbstverwirklichung, nach welcher jenes Lebenziel der Kirche als bereits in der ersten Wesensanlage und originalen Ausstattung präformiert aller Gegenwart in Bewusstsein wie Kraft präsent bleiben soll».[2]) Den prakt. teologiens uppgift är därför »att pröfva de olika kyrkoformerna efter idén» (hvilken antages vara gifven i den spekulativa teologien), samt att använda »dennas originalt apostoliska förverkligande» såsom den konkreta kyrkoutvecklingens proba.[3] Hvad således kyrkan är till sitt väsensbegrepp, är en fråga, som förbigås genom att hänvisa till dogmatiken, och hvilken fråga sålunda icke skulle vidkomma den prakt. teologien. Men då dogmatiken icke kan gifva ett objektivt giltigt svar härpå, ingår således — för att använda nyss brukade formel — i serien af K:s bestämningar uppenbart ett X. Och hvad vidare den andra utgångspunkten angår, som

---

[1] ZEZSCHWITZ, System etc., § 11.
[2] ZEZSCHWITZ, System etc., § 12.
[3] ZEZSCHWITZ, System etc., § 36.

enligt ZEZSCHWITZ skulle i hufvudsak sammanfalla med den första, eller åtminstone förhålla sig därtill såsom den konkreta realiteten förhåller sig till sin abstrakta idé — en förutsättning, som visserligen i och för sig må betviflas, i den mening Z. däråt ger —, så skulle serien af K:s bestämningar, hvilka enligt den första utgångspunkten innehålla ett X, genom analys af ett historiskt gifvet verklighetsmaterial, kunna angifvas med bekanta termer. Uppenbart har här problemet, sedt från uteslutande formell synpunkt, blifvit förenkladt, men frågan blir då naturligtvis genast denna, dels huruvida bestämningarna äro riktiga, dels ock, huruvida deras serie är fullständig, med andra ord, huruvida ej serien fortfarande i ett eller annat afseende blir ABCX. Tillämpadt på en detalj i Z:s system: kybernetiken har till uppgift att uppställa kyrkoförfattningens grunddrag, dels »ur kyrkans egen idé, dels ock ur det apostoliska idealet af hennes första förverkligande i världen»[1]. Men då blir ju det kybernetiska systemet beroende på tillförlitligheten och fullständigheten af den serie författningsbestämmelser, som kunna visas ligga i detta apostoliska kyrkoideal, en fordran som aldrig lär helt kunna uppfyllas; alltså: bestämningarna bli, äfven om de med Z:s korrektur förts in på fastare historisk mark än den enbart logiskt-deduktiva metoden efter MARHEINEKES mönster, dock fortfarande ABCX.

Med användande af detta logiska schema lär vara uppvisadt, att den deduktiva metoden icke kan enbart lösa den prakt teologiens systematiska problem.

Denna metod har sin principiella begynnelse hos NITZSCH, men tanken fullföljdes i mera utpräglad form hos MOLL, ZEZSCWITZ, HARNACK, och ACHELIS, äfvensom, ehuru från andra förutsättningar, MARHEINEKE. Om således NITZSCH därvid likasom formulerat programmet för den följande utvecklingen, så gäller detta äfven i fråga om en annan punkt. Ty såsom förut har uppvisats, har den deduktiva metoden

---

[1] ZEZSCHWITZ, System etc., § 392. Kap. 22 bär ju också den betecknande titeln »Die allgemeinen Normen und Formen der Kirchenverfassung nach evangelischem Kirchenbegriff und apostolischem Kirchenideal.»

på grund af utgångspunktens abstrakta karaktär en betydande svårighet att därur deducera det kyrkliga lifvet i dess konkreta gestalt, tänkt såsom nödvändigt i förhållande till systemets princip. Tydligast framstår detta hos ZEZSCHWITZ, hvilken supplerar densamma genom att såsom normativ princip införa det apostoliska kyrkoidealet. Intressant är att konstatera, hurusom denna biblicistiska princip redan finnes angifven hos NITZSCH. Denne förklarar, att i de heliga skrifterna innehålles den prakt. teologiens substantiella »Urerscheinung»; ur I Cor. X, XI, XIV »kann man die vesentlichen Grundsätze christlicher Liturgik mit Vollständigkeit erkennen»; den prakt. teologien är gifven i den hel. Skrift »inhaltlich und wurzelmässig für alle Zeiten».[1] Om här citerade ställen läsas i sitt sammanhang, är det visserligen sant, att restriktioner också göras; men den Zezschwitska konsekvensen ligger dock anmärkningsvärdt nära. Ty, för att taga ett af de anförda ställena, det kan icke i och för sig bestridas, att I Cor. (angifna kap.) innehåller liturgiska grundsatser, som ha det apostoliska ordets auktoritet, men detta är ingalunda detsamma som att säga, att liturgikens principer framgå härur »mit Vollständigkeit»! Om detta uttryck urgeras, blir liturgikens system likasom fastlåst vid omskrifvna bibelställes allmänna anvisningar, hvarvid hela den följande historiska utvecklingen, äfvensom de liturgiska kraf, som den moderna utvecklingen medför, åsidosättas. Och att, som NITZSCH gör, låta hela den praktiska teologien vara gifven i den hel. Skrift, är en tanke, som måste tagas med största försiktighet. Men

---

[1] Samma princip kan den romerska teologien använda och systematiserar på följande sätt (af de romerska systemen väljer förf. här KIHN): i Math. 28, 19 står: »Euntes ergo *docete* omnes gentes», alltså är där angifvet den prakt. teologiska disciplinen didaktik (kateketik och homilelik, jfr. NITZSCH!) vidare »*baptizantes* eos in nomine P. et F. et S. S.», hvaraf framgår liturgiken (»den Glänbigen durch Opfer und Sacramente die Gnade zu vermitteln»), samt slutligen: »docentes eos *servare* omnia, quæcunque mandavi vobis», som leder till kybernetiken. Detta Kristi ord angifver sålunda magisterium, ministerium och regimen. Denna för systemet afgörande tredelning är sålunda bibliskt grundad. KIHN, Encyklopedie der Theologie, 1892, sid. 463 och 466 f.

denna biblicistiska princip ligger nära till hands som supplement för den deduktiva metoden, hvarför det har sitt intresse att konstatera, att detta finnes antydt redan hos NITZSCH, ehuru först ZEZSCHWITZ i extrem form utdrog konsekvenserna[1]. Ståndpunkten är hos den unionsvänlige NITZSCH förklarlig, då en dylik tankegång ligger klart uttryckt i reformerta bekännelsen[2], men är frappant hos den stränge lutheranen ZEZSCHWITZ.

Vill man undvika den ensidighet, som otvifvelaktigt medföljer ZEZSCHWITZ, kan man supplera den deduktiva metoden på ett annat sätt, som äfven finnes in nuce angifvet hos NITZSCH, nämligen genom den historiska erfarenheten. Härvid ledes han af den fullt riktiga tanken: »die Zukunft der Kirche ruht auf der Basis der Gegenwart; diese wird durch das Vergangene begreiflich».[3] Men så som detta tillämpas af ACHELIS, är det en ensidighet, ty i fråga om prakt. teologien, som väl har till hufvudsyfte att formulera kyrkans uppgifter i modern tid, får icke det i och för sig nödvändiga historiska materialet intaga hufvuduppgiftens plats, så som BASSERMANN uttryckt detta med följande ord: »die praktische Theologie hat zum Gegenstand das Ganze des in der Gegenwart pulsierenden kirchlichen Lebnes. — Über dem was ist, steht was sein soll. — Geschichte ohne Principien ist blind, Principien ohne Geschichte sind leer.»[4]

Hos NITZSCH har man, enligt hvad nu visats, att söka uppslaget såväl till den deduktiva (dock jämte MARHEINEKE), som till den biblizistiskt-historiska och den empiriskt-historiska metoden, hvilka olika synpunkter sedan på olika sätt utförts under den följande utvecklingen. NITZSCH själf har

---

[1] NITZSCH, Pr. Th. I, s. 37—40.

[2] »Sentimus ergo ex hisce scripturis petendam esse veram sapientiam et pietatem, ecclesiarum quoque reformationem et gubernationem, omniumque officiorum pietatis institutionem» etc. Conf. Helv. post.

»Aut expresse in scriptura continentur, aut consequentia bona et necessaria derivari potest a scriptura» etc. Conf. Westm.

Jfr. MÜLLER, Symbolik, 1896, s. 457.

[3] NITZSCH, Pr. Th. I, s. 120.

[4] BASSERMANN, Beiträge zur prakt. Theol. 1909, sid. 28, 32.

sökt hålla de olika momenten organiskt tillsamman[1], och det skall rättvisligen erkännas, att han härigenom undgått många svårigheter, äfven om dessa svårigheter dock finnas implicite i systemet.

Såsom en riktig metod betecknas den genetiska af MOLL,[2] HARNACK och ZEZSCHWITZ; men ehuru alla tre anse sig använda denna, har, såsom förut är uppvisadt, resultatet blifvit olika. Metoden karakteriseras af de båda förstnämnda på ungefär likartadt sätt.[3] Men såväl dessa båda som ZEZSCHWITZ ha knapphändigt behandlat det rent metodologiska problemet. Och i fråga om särskildt denne senare gäller, att systemet uppbäres af helt andra konstruktiva grundvalar än den genetiska. Och urgerar man ZEZSCHWITZ fordran, att den genetiska metoden skall fastställa *icke* prioritet i tiden, utan prioritet i begreppet[4], så blir nog »det historiska elementet» trängdt åt sidan för »det ideala» (d. v. s. det konstruktiva). — Men otvifvelaktigt innebär den genetiska metoden ett försök att gifva »suum cuique», således att undvika det empiriskt-historiska godtycket, genom att gifva åt det historiska materialet den deduktiva metodens systema-

[1] NITZSCH, Anf. arb., s. 121.

[2] Såsom en egendomlighet kan påpekas, att TOTTIE (Evangelistik s. 22) uppgifver, att Moll »icke beträder den genetiska vägen till systematisering». Men detta strider mot Molls klara ord i System, etc., s. 37.

[3] »Unsere Methode wird demnach die genetische sein müssen, welche mit der eigenen Lebensbewegung ihres Gegenstandes nachdenkend fortgeht (Harnack: 'det historiska elementet') und dadurch ebensowohl zu einem Verständnisse über Grund, Wesen und Ziel dieser Bewegung als zu einer Einsicht in ihre Gesetze, Mittel und Bedingungen (Harnack: »det ideala elementet»), und dadurch zu einem wissenschaftlich-technischen Vorbilden der Regeln führt etc. (Harnack: det tekniska elementet). MOLL, s. 37.

[4] »Nur das wäre als reiner Missverstand dieser Behandlingsweise zu bezeichnen, wenn man die Reihenfolge der Lebensfunctionen so verstehen wollte, als träte auch im Leben der Kirche die eine erst nach der anderen in solcher Folge ein. — Es gilt bei systematischer Darstellung von dem ausgehen, was als Princip und Fundament das Andere in seinem Wesen wie Consequenz und fortgehendes Wachsthum bedingt.» (System, § 119.) Om man härmed jämför § 115, synes nog, huru tveksam Zezschwitz själf här varit. Och den ena af de i denna § 115 antydda systematiska möjligheterna har HARNACK upptagit.

tiska styrka (men utan dennas abstraktioner), och på samma gång låta till sin rätt komma de tekniska element, som otvifvelaktigt måste ingå i ett system, som verkligen vill vara en vägledare för realiserandet af kyrkans uppgifter. Denna metod, sådan den finnes antydd af NITZSCH och delvis åtminstone använd af nyssnämnda förf., är en nedflyttning af den deduktiva metoden från de abstrakta kategorierna, sådana de starkast möta hos MARHEINEKE, till de kyrkliga verksamheternas och de kyrkliga lifsuppgifternas konkreta värld. Därmed har också metoden gått tillbaka till SCHLEIERMACHER och sökt lyfta dennes empirism upp på ett högre plan. —

Med system får icke förstås allenast en yttre skematism. Ehuru den distinktionen borde vara självklar, ha otvifvelaktigt åtskilliga af den prakt. teologiens systematiker sammanblandat dessa två begrepp med hvarandra, så att den systematiska fordran på inre sammanhang anses fylld, allenast man kunnat med en mer eller mindre godtyckligt vald schablon inordna det kyrkliga handlandets moment i ett visst yttre skema (t. ex. ACHELIS). Men ett system innebär en inre, organisk enhet mellan ett erfarenhetsområdes olika moment genom mångfaldens subordination under grundåskådningen eller principen. Och häraf följer — hvilket för den prakt. teologien är en angelägen uppgift — att principen icke allenast under en inre enhet ordnar ett historiskt och faktiskt gifvet verklighetsstoff, utan äfven söker angifva det sätt, hvarpå principen i framtiden utvecklar sig inom stoffet. Den prakt. teologien såsom, relativt, en systematisk vetenskap, söker därför — detta i uppenbar motsats mot SCHLEIERMACHER — formulera de kyrkliga uppgifterna, icke endast formellt tekniskt, utan reellt. Om därför det systematiska elementet icke får saknas, så måste å andra sidan det historiska äfven få komma till sin rätt. Systematikens historia är rik på afskräckande exempel på en konstruktion, som skilt sig från verkligheten, och därför blifvit, hvarken en »scientia de praxi» eller en »scientia ad praxin». NITZSCH har gifvit åt prakt. teologien dess systematiska karakter[1], men redan

[1] Jfr i Studien und Kritiken 1880 en uppsats af KLEINERT, Zur prakt. Theologie.

hos honom finnas förebud till den starka historicism, som sedan gjort sig gällande vid disciplinens behandling. Att detta moment, hos NITZSCH själf inarbetadt till en harmonisk enhet, sedan tagit en sådan omfattning, att det hos ACHELIS blir den snart sagdt dominerande synpunkten, är, såsom DREWS påpekar, »kein Wunder; es wäre bei dem Anschwellen der historischen Specialforschung, das uns an allen Ecken und Enden umgiebt, vielmehr zu verwundern, wenn es nicht der Fall wäre».[1]

Det metodologiska försvaret för denna öfvervägande historiska anläggning af prakt. teologien har gifvits af UHLHORN[2], som genom en kritisk granskning af de gifna systemen drar den slutsatsen, att det systematiska förfarandet är ofruktbart och måste ersättas af ett historiskt. Tanken har sedan utvecklats af BAUMGARTEN, NIEBERGALL, DREWS[3] därhän, att den praktiska teologien såsom historisk har att betrakta sitt objekt från synpunkten af »die religiöse Volkskunde», således »Geschichte», »religiöse Volkskunde», »religiöse Psychologie» etc., hvilken synpunkt redan betonades af rationalismen. Nekas kan ej det berättigade i krafvet, att den prakt. teologien icke får sakna sitt sammanhang med den lefvande erfarenheten, inom hvilken den skall utöfva sin gärning. Men å andra sidan måste man erkänna det berättigade i de systematikens apologier, som gifvits i modern tid af NATHUSIUS, CLEMEN och BASSERMANN, samt delvis SCHIAN.[4] Dock torde man kunna påstå, att striden mellan den historiska och systematiska skolan mera är en strid om ord än om olika metoder. Ty den moderna systematiken är »toto coelo» skild från den äldre, sådan den utformats af exempelvis MARHEINEKE.[5] Det gemensamma för

---

[1] DREWS, Das Problem d. prakt. Theologie, 1910, s. 41.

[2] Zeitschr. f. pr. Th., XX, 1.

[3] BAUMGARTEN, i Monatsschr. f. kirchl. Praxis 1901, NIEBERGALL, i d:o 1903, DREWS, anf. arb.

[4] NATHUSIUS, D. Ausbau d. prakt. Theol. zur system. Wissensch. 1899. CLEMEN, Zur Reform der prakt. Theol. 1907, BASSERMANN, Beiträge etc., 1909. SCHIAN, D. ev. Kirchengemeinde, 1907.

[5] Förf. hänvisar här till det varma försvar för den historiska synpunkten, som lämnas af en så utpräglad systematiker som CLEMEN, anf. arb. 12—13. Liknande finnes äfven hos BASSERMANN.

båda skolorna är det starka intresset för den prakt. teologiens reala framtidsuppgifter, som äro gifna både genom den historiska verkligheten, som ock i de principer, »die wie Leitsterne vor den Augen aller derer stehen müssen, die an der Gestaltung des kirchlichen Lebens mitzuarbeiten haben».[1] Systemet får därför icke vid sin definition af den prakt. teologien använda SCHLEIERMACHER's formellt-tekniska synpunkt, på den grund, att dessa »Leitsterne» då saknas, ej heller använda formler, sådana som ZEZSCHWITZ—HARNACK—ACHELIS, därför att systemet då bygges på begrepp à priori.

Om vi, efter dessa allmänna metodologiska synpunkter, uppställa frågan, hvad praktisk teologi är, så måste först påpekas, att denna frågas betydelse ligger i fixerandet af den princip, som uppbär det kyrkliga handlandet, och därmed också teorien om detta handlande. Ty den nakna definitionen i och för sig själf har endast ett teoretiskt intresse, men innebär praktiska direktiv just genom fastställande af den principiella synpunkt, hvarifrån hela föremålet bör ses. Riktigheten häraf är så mycket mera påtaglig, då fråga är om en vetenskap, som är ställd direkt i ett tjänande förhållande till praxis. Ty det kan icke nog betonas, att den praktiska teologien icke kan nöja sig med att historiskt referera utvecklingen, utan hela dess existensberättigande ligger i dess reformatoriska uppgift; den måste ha sin blick riktad framåt. Af detta skäl måste reflexionen fastställa den norm, hvarefter utvecklingen innerst skall bedömas, d. är: den *praktiska teologiens princip.*

Därvid må inledningsvis erinras om de definitioner på praktisk teologi, som lämnats af den senare tidens största systematiker:

ZEZSCHWITZ: teorien om kyrkans fortgående själfrealisation fram emot målet, som är Guds rikes fulländade framträdande i världen.

---

[1] BASSERMANN, Beiträge etc. s. 32.

HARNACK: vetenskapen om kyrkans självverksamhet för förverkligande af sin idé.

ACHELIS: vetenskapen om kyrkans självverksamhet till sin självuppbyggelse.

Frånsedt den nyss gjorda anmärkningen, att dessa definitioner vimla af aprioriska begrepp (begreppen: kyrka, kyrkans idé, kyrkans självrealisation, kyrkans självuppbyggelse, Guds rike), som skulle uppvisa den aposterioriska erfarenhetens nödvändighet, kan om dessa definitioner sägas, att de visserligen äro riktiga så till vida, att de riktigt angifva en beskaffenhet hos vetenskapens föremål, men att de omöjligen kunna vara riktiga såsom verkliga definitioner. Ty för att taga ett konkret exempel: ett teologiskt eller humanistiskt arbete kan sensu eminenti bidraga till »förverkligandet af kyrkans idé» eller till hennes »självrealisation», och så till vida kunna erkännas vara en kyrkans verksamhet, utan att ändock falla inom den prakt. teologiens område. Och hvarje yttring af fromhetslifvet lär väl vara en »kyrkans självverksamhet till sin självuppbyggelse», utan att därför bli föremål för behandling i den prakt. teologien. Med andra ord: hvar går, enligt ZEZSCHWITZ—HARNACK—ACHELIS, gränsen mellan praktisk teologi och etik? — Utan att här närmare ingå på denna encyklopediska fråga, konstaterar förf. endast, att nyssnämnda definition på prakt. teologi ger rum för oklarhet. På grund häraf måste definitionen inskränkas därhän, att dess föremål är det handlande, som sker i kyrkligt bestående former, under det att det individuella handlandet föres till etiken. Detta innebär således en återgång till NITZSCH, som bringade ämbetet i närmaste förbindelse med kyrkan, ehuru denna tanke under utvecklingens lopp glömdes, och i stället prakt. teologien fick så stort område, att därunder kunde inordnas hvarje inom kyrkan skeende lifsyttring, som hänföres till »idéns självrealisation». (Jfr exempelvis LAUTERBURGS principiella förutsättningar!)

I sammanhang härmed kan erinras om, att den prakt. teologien, i samma mån den utgår från erfarenheten och icke från allmänna begrepp, saknar direkt anledning att ingå på

den encyklopediska frågan om sin ställning till teologi i allmänhet. Att ur den allmänna definitionen på teologi söka deduktivt få fram en logiskt riktig och nödvändig bestämning af den prakt. teologien, kan endast lyckas under den förutsättningen, att det konkreta innehållet redan är underförstådt i den allmänna premissen.

Om sålunda den praktiska teologiens definition eller, som vi ofvan specialiserat problemet, denna vetenskaps princip icke kan fastställas genom begrepp à priori, och således, enligt förut gifna metodologiska synpunkter, icke vinnas genom logisk-deduktiv metod, är sålunda uteslutet, att till utgångspunkt för systemet taga, vare sig det encyklopediska begreppet teologi i allmänhet (ex. SCHWEIZER) eller det dogmatiska begreppet kyrka (ex. ZEZSCHWITZ m. fl.), utan denna måste finnas empiriskt-genetiskt,[1] således vara den faktiska *erfarenheten*. Och erfarenheten bekräftar såsom ett faktum tillvaron af en kyrklig verksamhet, och så till vida skulle den prakt. teologien i allmänhet kunna erkännas vara teorien om kyrkans verksamhet. Men därvid måste med noggrannhet iakttagas, hvad detta begrepps innehåll verkligen är. Ty en formell enighet kan visserligen åvägabringas om en dylik allmän bestämning. Men ifrån denna bestämning kan man utan svårighet leda sig till det abstrakta begreppet »kyrka», tänkt såsom handlandets grund och ändamål, hvaraf följer för teorien om handlandet det principiella krafvet att formulera grundens och ändamålets beskaffenhet. Men då frågas: ligger i den faktiska erfarenheten begreppet kyrka såsom det primära i det kyrkliga handlandet; ty om så är, måste den deduktiva serien bli afgörande, men då har också den prakt. teologien aflägsnats från sitt rent praktiska ändamål. Frågan besvaras med nej. Ty det ligger icke i den verkliga erfarenheten af kyrkans handlande en erfarenhet af det handlande subjektet (kyrkan), utan en erfarenhet af ett handlande (af ett subjekt). Detta subjekt självt kan visserligen till sin art bestämmas genom handlandets egen beskaffenhet, men detta sker genom en

[1] Detta innebär ju endast ett kraf på tillämpandet af den sunda realism, hvars grund lagts af KANT.

tankeoperation, som utgår från ett faktiskt tillstånd såsom betingadt af en grund. Handlandets arter kunna (såsom hos NITZSCH) obetingadt hänföras till den gemensamma grunden, men denna själf faller inom begreppets område, allenast såsom grund för olika arter af handlande. Grunden är konkret därhän, att den i sig innefattar alla former af handlande, men kan därför icke fullständigt angifvas i begreppsformer, annat än för så vidt samtliga subjektets positiva termer äro grund till de däraf betingade arter af handlande. Om dessa senare äro A B C, så är K bekant i afseende på de bestämningar A′ B′ C′, som äro grund till A B C. Men då K är en realitet, så gäller därom SPINOZAS sats: »quo plus realitatis aut esse unaquæque res habet, eo plura attributa ei competunt,» (Eth. I, prop. IX), med andra ord: K. såsom ett »esse» är icke till sitt väsen angifvet med allenast A′ B′ C′. Häraf måste följa, att den prakt. teologien har att utgå från den realitet, som heter handlande, hvars olika arter hänföras till ett gemensamt subjekt såsom mångfaldens immanenta grund. Denna konkreta verklighet har under årtusenden tagit sig skilda former och uttryckssätt och är samma konkreta verklighet midt ibland oss, och det är från denna lifvets verklighet, som den praktiska teologien har att utgå för att finna lifvets egen rikedom på arbetsuppgifter.

Men vidare: begreppet handlande är uppenbart ett relationsbegrepp, ty det väsentliga är icke att det anger en beskaffenhet hos det handlande subjektet i ett visst moment, utan att detta subjekt är ställdt i en viss relation till ett objekt, hvarvid ytterligare framgår, att denna relation innebär en verkan af subjektet på objektet (eventuellt äfven af objektet på subjektet). Handling innebär öfvergång från ett tillstånd till ett annat, från ett vara till ett vardande, hvarför den prakt. teologien såsom vetenskap om ett kyrkligt handlande ser sitt föremål icke från varats kategori utan från vardandets. Om nu K är subjekt för handlandet H, så måste, då K ses från vardandets kategori, K eo ipso involvera ett objekt, hvilket, formellt sedt, till en början endast kan bestämmas såsom icke varande K, således non-K. H är där-

för relation mellan K och non-K. H:s ändamål är att upphäfva non-K såsom varande non-K. Men om detta senare bestämmes, icke negativt, utan positivt såsom W, så måste detta, för att öfverhufvud möjliggöra relationen, dock fortfarande vara ett non-K, eller annorlunda uttryckt, W måste potentiellt vara ett K. Men relationen mellan K och W innebär dels en successiv förändring af W genom öfvergång af det potentiella K till aktuellt K, dels ock, eftersom H är ett relationsbegrepp, en förändring af K själft; ty relationens membra höra tillsammans. För så vidt K genom H upphäfver W i något af dettas non-K-moment, så kommer K själft att förändras; H är således variabelt.[1]

Den prakt. teologien utgår alltså från ett rent erfarenhetsbegrepp, nämligen det kyrkliga handlandet, och får därur såsom dettas princip ett ändamålsbegrepp, som därför också blir den praktiska teologiens princip: handlandet har till ändamål att förvandla världen såsom icke-kyrka till kyrka, och, individuellt sedt, det icke-kyrkliga till något kyrkligt. Kyrkan har, från den praktiska teologiens synpunkt, sin existens genom sin motsättning mot allt, som är icke-kyrka; frågan när detta målet är eskatologiskt uppnådt, är ett problem, som icke faller inom den prakt. teologien. Häraf framgår, att den prakt. teologien icke har kyrkobegreppet till sin princip, med hvilken negativa bestämning man vinner, att hela systemet undgår den principiella osäkerhet, som medföljer en princip, som på grund af sin relativt ideala beskaffenhet undandrager sig begreppsbestämning. Då vidare H är betingadt till sina olika former af W, i den mån detta är non-K, så följer häraf, att det kyrkliga handlandets former äro betingade af handlandets objekt. Och då, enligt ofvanstående, H är variabelt, innebär detta, att det kyrkliga handlandet icke i första hand är betingadt af kyrkans eget väsen, utan af den värld, på hvilken detta handlande riktar sig. Detta kan formuleras såsom *lagen om det kyrkliga handlandets variabilitet.* Därmed är tillbakavisad den åsikt, hvartill hvarje logiskt-

[1] Till detta och det efterföljande hänvisar förf. till sitt arbete Kybernetikens Principlära 1910, s. 63 f.

deduktivt system gärna tenderar, och som klarast är uttryckt hos Marheineke, då denne anser sig ha gifvit icke *ett* system af den prakt. teologien, utan den prakt. teologiens *system*. Med denna lag om det kyrkliga handlandets variabilitet följer, att dess arter endast successivt träda i funktion. Detta resonnemang bekräftas af all historisk erfarenhet, som lär, att kyrkan ägt gentemot den henne omgifvande världen akkomodationsförmåga i afseende på de medel hon använder för denna världs omskapning efter det kristna lifsidealet. Att vissa af de kyrkliga lifsyttringarna framträdt så att säga sporadiskt, beror således icke därpå, att kyrkans eget lif varit i ett visst moment ofullständigt, utan därpå, att hon för sin verksamhet endast tidvis behöft en viss verksamhetsgren, hvilket gifvetvis varit betingad af det allmänna kulturlifvets beskaffenhet just för den tiden. Exempelvis är den art af kyrkligt handlande, som benämnes »inre mission» betingad af de sociala missförhållanden, som i särskild grad framträdde i modern tid. Motsvarande prakt.-teologiska disciplin, hvars inordning i systemet vållat den tyska teologien åtskilligt bekymmer, behöfver därför icke med nödvändighet vara en så att säga konstant del af systemet, ty när det nödtillstånd, som pressat fram ifrågavarande verksamhet, upphört, har prakt. teologien intet bruk af en särskild sådan disciplin. Och ju mera kompliceradt det moderna samhällslifvet blir, dess rikare måste ock det kyrkliga handlandet självt bli, enligt lagen om växelverkan mellan de båda relationsmembra. Detta handlande kan allt efter utvecklingens gång antaga olika former, hvilka icke kunna enbart à priori härledas ur kyrkans väsen. Lagen om det kyrkliga handlandets variabilitet innebär därför den nödvändiga förutsättningen för, att den teoretiska reflexionen icke blir fastlåst vid abstrakta kategorier och därmed tappar sin förbindelse med det verkliga kyrkolifvet, utan att hon kan för den praktiska gärningen bli en sådan »Leitstern», som visar på de nya lifsuppgifterna och medlen för deras realiserande. Om därför Moll, i anslutning till Nitzsch, börjar sitt system med en »Physiologie der Kirche»[1], så skulle man

[1] »Wie das kirchliche Leben in seiner Concretion als ideal-reale

snarare kunna — låt vara något paradoxalt — yrka på en »Physiologie der Nicht-Kirche». Och det är från denna synpunkt begripligt, att det hos några förut omnämnda författare[1] framkommit krafvet på upptagande inom den prakt. teologien af afdelningar för »religiöse Volkskunde» och »religiöse Psychologie» etc., en synpunkt, som redan finnes antydd i SCHLEIERMACHER's tanke på en kyrklig »statistik».

Denna nu angifna uppfattning innebär äfven stöd för den förut från annan synpunkt uppvisade olämpligheten att såsom ZEZSCHWITZ, HARNACK och ACHELIS i den prakt. teologiens definition inrycka begreppet uppbyggelse. Äfven om man med pressning af uttrycket skulle däri få fram mission och författning, så har dock icke kyrkan sin tillvaro betingad allenast af ett sig-själft-uppbyggande, utan af sin uppgift gent emot icke-kyrkan, världen. Jesu sista ord till sin första församling innebära alldeles icke någon uppmaning till denna att »uppbygga sig själf», utan innehåller en plikt gentemot icke-kyrkan. Med detta nu åberopade bibelställe förenar sig däremot förf:s uppfattning särdeles väl; den prakt. teologien har att med hänsyn till ett visst tidsläge likasom specialisera denna allmänna uppgift. I denna mening blir praktiska teologien *teknik;* härmed är också rättvisa gjord åt det otvifvelaktigt riktiga i denna SCHLEIERMACHER's fordran.[2] I sin »Pr. Th.»[3] förklarar han uttrycket teknik sålunda: »der Ausdruck Technik sezt voraus, dass etwas gethan werden soll, und schliesst die rechte Art und Weise wie es zu Stande gebracht werden kann ein. Ein Handelnwollen in Beziehung auf die christliche Kirche wird dabei schon vorausgesezt». Därmed är tydligt erkändt, att begreppet teknik följer direkt af handlandets begrepp. Detta moment kan den prakt. teologien aldrig bortse från utan att helt och hållet svika sin lifsuppgift. Ett historiskt faktum är ju ock, att den

---

Erscheinung in der Welt aus dieser Erscheinung selbst zu verstehen sei etc.», MOLL, System § 36.

[1] Jfr sid. 122.

[2] Kurze Darst. § 259, 260.

[3] Prakt. Theol., s. 27.

prakt. teologien från sina första tider är ställd i den kyrkliga teknikens tjänst. Detta faktum är oförklarligt, om man med MARHEINEKE förklarar: »es kommt auf die Methode Alles an»[1], och »die wahre Existens und Entwickelung (der prakt. Theol.) ist allein an die Entdeckung der wahren Methode gepknüpft». Ty långt innan MARHEINEKE upptäckt sin »sanna metod», har en teori om det kyrkliga lifvet, dess uppgifter, funktioner och tekniska förfaringssätt funnits. Och likaväl som prakt. teologien ända sedan kyrkans första tider velat i all sin teoretiska konstlöshet gagna kyrkan rent praktiskt, så förblir detta hennes hufvudsakliga uppgift ännu i dag.[2] Praktiska teologien måste ha verklighetssinne.

Emot den grundåskådning om den prakt. teologiens princip och begrepp, som här blifvit gifven, kunna emellertid följande till synes nog så allvarliga anmärkningar framställas. Dels nämligen, att med denna uppfattning hela den prakt. teologien ställes under en ensidigt halievtisk synpunkt, som, ehuru i och för sig berättigad såsom moment i systemet, dock icke kan anses vara tillräckligt omfattande att vara den enhetsprincip, som skulle uppbära mångfalden, hvadan hela systemet kunde antagas bli ensidigt. Dels ock kan det invändas, att den angifna principen icke anger handlandets egen art, utan stannar vid ett rent formellt begrepp. Anmärkningarna kunna alltså formuleras sålunda: systemet blir ensidigt och systemet blir enbart formellt. Dessa tvenne tänkbara anmärkningar fordra därför en närmare belysning.

Det kan synas vara en ensidighet att låta det halievtiska momentet få den öfvervägande betydelsen, att det göres icke endast till en del af systemet, utan till en systematisk princip, så att hela det kyrkliga lifvet ses från dess synpunkt. Den halievtiska sfären (för att tala med SCHWEI-

---

[1] MARHEINEKE, Entwurf etc., § 28.

[2] I tyska litteraturen möter på många håll en bitter klagan öfver den prakt. teologiens ringa betydelse för det praktiska arbetet (se exempelvis DREWS, Das Problem etc., s. 12 f., NATHUSIUS, Der Ausbau etc., s. 3 f., m. fl.). Däri ligger det berättigade krafvet, att den prakt. teol. måste ihågkomma det tekniska momentets berättigande.

ZER) brukar ju eljest intaga en underordnad plats, ända därhän, att dess berättigande t. o. m. ifrågasatts. Då SCHLEIERMACHERS uppfattning kan betraktas som ganska typisk, kan olikheten i fråga om systemets princip tydligast ses genom en jämförelse med denne, särskildt i fråga om kultläran.

Kulten är för SCHLEIERMACHER, och för den betydande skola, som härutinnan följer honom ända till våra dagar (BASSERMANN), en »Darstellung» af det religiösa medvetandet. Där detta religiösa medvetande ej finnes, där finnes ej heller någon kult.[1] Tanken får sitt programmatiska uttryck i hans ord: »der öffentliche Gottesdienst ist eigentlich nur für die Menschen, die religiös sind»[2], hvarmed kan jämnställas följande skarpt formulerade uttryck på annat ställe: »der Cultus soll immer eine Darstellung des christlichen Lebens sein, wie es wirklich ist; wenn wir diesen Kanon verlassen vollen: so wäre unser Cultus immer etwas rein willkürliches, phantastisches, wowon sich nicht viel erwarten liesse»(!)[3] Kulten är sålunda, enligt S., grundad i det kristliga medvetandet och har sitt ändamål i sig själf. Tydligtvis sammanhänger denna åskådning mycket nära med hans ideala uppfattning af kyrkan, som icke gärna medger det anstaltliga momentets framträdande (detta beror ju åter på hans konfessionella grundsyn![4]); mot denna senare uppfattning står hans egen i strid, såsom synes af den polemiska vändningen: »diejenigen, welche die Kirche für eine Lehranstalt ansehen, antworten uns, die Thätigkeit des Gottesdienstes ist das Lehren».[5]

En dylik uppfattning synes stå i strid med den af förf. angifna. Ty enligt denna måste det halievtiska momentet vara enheten i allt kyrkligt handlande, i den grad, att en

---

[1] Schleiermachers åsikt härom finnes ju på många ställen i hans arbeten; kortast måhända i »Prakt. Theol.» s. 68 f.

[2] »Prakt. Theol.» s. 73. Märk dock, att i ordet »eigentlich» ligger en antydan till tvekan!

[3] Anf. arb. s. 156. Jfr härom på homiletiskt område förf:s »Homiletiska principfrågor», på flera ställen.

[4] Den konfessionella grundtypen framstår tydligt genom hans på angifna ställen gjorda parallellisering mellan kyrkan och »andra» föreningar.

[5] Anf. arb. s. 70.

kyrklig funktion icke kan tänkas utan detsamma, ty principen måste såsom enhet återfinnas i mångfalden. Alltså får också kulten sin grund och sitt ändamål i kyrkans sträfvande att öfvervinna världen och göra den till kyrka. Men enligt SCHLEIERMACHER m. fl. är kulten sitt eget själfändamål, för att det fromma medvetandet skall »objektiveras» »ohne alle äusseren Zwecke» (BASSERMANN[1]).

Mellan dessa bägge olika åskådningar finnas dock förbindelselinjer.

SCHLEIERMACHER har själf erkänt, att konsten, hvarunder han som bekant inordnar kulten, utöfvar »en omedveten verkan», så att den höjer en lägre grad af mottaglighet för konsten till en högre grad.[2] Men om så är, har ju kulten en liknande omedveten verkan, i det att den höjer den församling, som står på en lägre grad af kristligt medvetande, upp till en högre grad; men gäller detta visserligen i närmaste hand allenast om den formella förmågan att bringa ett innehåll (d. v. s. det kristliga medvetandet) till uttryck, så borde väl — då form och innehåll måste stå i visst förhållande till hvarandra —, härmed följa ett höjande af det kristliga medvetande, som utgör innehållet i den formella »Darstellung», som heter kult. Denna tanke har ej heller varit främmande för S., såsom framgår på annat ställe: en människa kan visserligen momentant samla sig till ett religiöst medvetande, t. ex. genom bön, men erfar behofvet af förstärkande och höjande af medvetandet, »und die giebt der Cultus».[3] Alltså ger kulten ett verkligt reellt lifsinnehåll. Detta resonemang kan icke upphäfvas allenast genom att, som S. gör, hänvisa skapandet af detta kristliga lifsinnehåll till den kateketiska verksamheten,[4] då häremot den invändningen kan göras, dels att kultläran uteslutande blir en vetenskap om tomma former, sedda från skönhetens synpunkt, dels ock — hvad som är viktigare — att S:s ideala gudstjänstfirande för-

---

[1] BASSERMANN, Beiträge etc., s. 206.

[2] Prakt. Theol. s. 75.

[3] Anf. arb. s. 72.

[4] Anf. arb. s. 74.

samling blir, trots sin ponerade idealitet, föremål för en kateketisk verksamhet, som varar lifvet ut, då den nämligen aldrig kan tänkas ha nått en absolut grad af kristligt medvetande eller en däremot svarande absolut grad af mottaglighet för »konsten» (d. v. s. kulten). Häraf synes framgå, att äfven för den Schleiermacherska kultteorien ett halievtiskt moment måste erkännas, låt vara att det fått en särdeles undanskymd plats.

Kulten är här, enligt SCHLEIERMACHER, endast afsedd för kristna och är en framställning af deras kristliga medvetande. Denna, i och för sig naturligtvis riktiga sats, tillämpar emellertid S. på ett sätt, som knappast kan vara berättigadt. För att visa detta hänvisas till företalet till hans predikningar, där han yttrar, att ingenting är så fördärfligt för våra religiösa föredrag som vacklandet mellan de båda åsikterna, »ob wir als zu Christen reden sollen oder als zu Nicht-Christen».[1] Tanken kan sålunda formuleras på följande sätt: på homiletiskt område: församlingen består af kristna, alltså skall predikan vara (om förf. här får använda uttrycken) ὁμιλια, men icke κηρυγμα; på liturgiskt område: församlingen består af kristna, alltså skall kulten afse en framställning af det kristliga medvetandet, men afser icke att skapa detsamma. Härmed är sålunda den Schleiermacherska Darstellungsteorien gifven, en teori, som varit af ingripande betydelse för hela kultläran (incl. homiletiken). Men teorien hänger uppenbart på riktigheten af nu angifna slutsats, hvilken därför måste noggrant pröfvas. Härvid bör märkas, att dessa båda satser: människan M är kristen K, och M är icke K, icke kunna logiskt förenas; är satsen M är K, sann, så är (enligt principium exclusi tertii) satsen M är icke K falsk. (= SCHLEIERMACHER: församlingen består af kristna, alltså är kult och predikan icke halievtiska etc.). Men denna sats innebär endast den enkla sanningen, att i det afseende M är K, så kan icke i samma afseende sägas att M icke är K (nämligen i samma afseende, hvari det är K). Men M kan i ett afseende vara K, men samtidigt i ett annat afseende vara non K, och i

[1] Jfr BASSERMANN, Beiträge etc., s. 209.

den meningen kunna båda satserna M är K, M är non-K, vara sanna. Men häraf följer med logisk stringens, att den Schleiermacherska kultläran är bygd på en logisk »quaternio terminorum»: ordet »kristen» kan tas i flera bemärkelser; äfven den kristne, som befinner sig i församlingens fullaste gemenskap, är icke kristen i den mening, att det icke-kristna skulle vara från honom alldeles uteslutet. På det religiösa området gifves det många olika »Stadier paa Livets Vei»!

När, såsom skedde i ofvan angifna citat, SCHLEIERMACHER såsom motsats mot sin egen kultlära framför en åsikt, att gudstjänstens väsen låge i det didaktiska momentet (»die Thätigkeit des Gottesdienstes ist das Lehren»), så innebär detta en orättvis sammanställning. Ty lika litet som gudstjänstens innehåll är uttryckt i »Darstellung» »ohne alle äussere Zwecke», lika litet kan detsamma uttryckas i »Lehren». Om också i lutherska kyrkan (hvilken S. här tydligen åsyftar) det didaktiska momentet varit afgjordt framträdande, så innebär detta icke ett absolut uteslutande af Darstellungsmomentet. Den lutherska kyrkans liturgiska (resp. homiletiska) verksamhet och principerna för denna verksamhet inpassas icke i en så enkel schablon som denna: »die Thätigkeit des Gottesdienstes ist das Lehren».[1]

Om sålunda den Schleiermacherska Darstellungsteorien måste modifieras därhän, att den lämnar möjlighet till erkännande af det halievtiska momentets berättigande, så får å andra sidan förf:s ponerande af detta moments principiella betydelse icke så förstås, att därmed skulle följa ett uteslutande af andra i kulten ingående element. Uppfattningen får icke pressas därhän, att, tillämpadt på homiletiskt område, predikan skulle enbart vara halievtisk, således att uppfattningen skulle utesluta den parenetiska predikan etc.[2] Men

[1] T. ex. det äldre svenska högmässoritualet börjar ju i all sin klassiska enkelhet sålunda: »efter vi nu församlade äro till att hålla vår Gudstjänst» etc. Det är en uppenbar orimlighet att låta detta vara uttryck för ett enbart didaktiskt ändamål.

[2] Den s. k. »väckelsepredikan» är ju en populär form af den halievtiska predikan. Men har man i det moderna kyrkolifvet fått kännedom om denna jämte dess verkningar, så är den erfarenheten ett korrektiv mot

nu frågas: om man tänker sig denna parenetiska predikan äfven i sin renaste form, är icke dennas innersta syftemål att aflägsna de hinder för det kristliga lifvets förkofran och tillväxt, som vissa omständigheter därvid utgöra? Svaret härpå måste vara jakande. Hvarje predikan måste ha sitt innersta syfte och därmed sin princip i att vinna för kyrkan, icke endast dem, som stå främmande för henne, utan äfven hennes verkliga medlemmar; i detta senare fall blir vinnandet s. o. s. ett inre fördjupadt, och detta sker likaväl genom den allt efter olika lefnadslägen afpassade didaktiska, parenetiska etc. formen, som genom den direkt halievtiska eller oratoriska.[1] Detsamma gäller likasåvisst äfven på liturgiskt område: de liturgiska formerna måste ha sitt principiella fäste i det för dem uppställda ändamålet att införa den kristna församlingen allt innerligare i Gudsgemenskapen, och deras värde mätes icke med den estetiska måttstocken, att de skola vara en skön form med sitt eget själfändamål, utan med den oändligt betydelsefullare, om de verkligen bidraga att mer införa församlingen till hennes lifskällor.[2]

Till denna tankegång, som här blifvit angifven mera teoretiskt, kommer emellertid ett reelt-praktiskt motiv, som, för förf., vida öfverväger den blotta teorien:

SCHLEIERMACHER's kultfirande »Gemeine» företer bilden af en församling, som i kontemplativ ro njuter af sina religiösa känslors estetiska utformning. Ecclesiola i all sin afskilda förnämhet är sig själf nog, nöjd med att kunna ur den

---

tendensen att uppställa teoretiska formler, som skulle s. a. s. monopolisera denna form.

[1] Från denna synpunkt ligger det ett visst berättigande i den parallellisering, som SICKEL gör: »Halievtik *oder* Anweisung durch Predigten die Menschen fürs Reich Gottes zu gewinnen».

[2] T. ex.: den svenska högmässan har ju af ålder sitt »Confiteor». Detta moment åsyftar just aflägsnande af synd, som hindrar den fulla gudsgemenskapen och är därför till sitt innersta syfte halievtiskt-oratoriskt. Det är liturgisk förkonstling att söka inpressa detta moment under begreppet »Darstellung»; det är ju snarare — om man får våga den paradoxen — en »Darstellung des Schuldbewusstseins», mer än »Darstellung des christlichen Bewusstseins».

till undergång dömda världen rädda några enskilda. På samma sätt har CALVIN trott sig skåda in i det »æternum Dei decretum», som icke möjliggör öfvergången från dem, »quibus damnatio æterna præordinatur», till dem, »quibus dabit vitam æternam». Men den tanken — man må taga den i SCHLEIERMACHER's eller CALVIN's formulering — är den religiösa egoismen, satt i system, och mot denna reagerar instinktivt hvarje sinne, som lärt sig förstå den oerhörda styrka, som ligger i tanken på kyrkans världsomfattande och världsreformatoriska uppgift. När omkring oss, både utanför och innanför kristenheten, möter en andlig nöd så stor, att hvarje kristligt samvete ryggar tillbaka af skräck, så talar ur den dystra verkligheten det kärfva krafvet på ett arbete i världen och för världen; budet från kyrkans Herre gäller ännu: »euntes docete servare omnia, quæ mandavi», och det ordet innebär den allvarliga tanken om kyrkans plikt mot en värld, som för människoögon kan synas förlorad, men som för trons öga hör Gud till. Det är ett trons postulat, att den världen kan vända om. Inför allvaret i den uppgiftens storhet och under kallelsens ansvar vill vår kyrka vara en ἁλιευς της βασιλειας; hvad som rör sig inom våra dagars svenska kyrka visar ock, att denna uppgift står lefvande för henne. Det är vidare synpunkter, som häri taga sig uttryck, än som få rum i den Schleiermacherska föreningskyrkan.[1]

Inför denna reala uppgift kan kyrkan absolut icke åtnöjas med en teori, som nedpressar denna hennes världsbetydelse till endast ett moment i hennes lif. Från samma synpunkt måste det halievtiska draget bli för henne väsentligt, ända därhän, att en kyrka öfverhufvud icke kan tänkas utan att för sig sätta detta finala mål såsom sin innersta princip. Detta är principen för hennes handlande, den princip, som återkommer i alla hennes funktioner, och som därför också blir systemets enhet, som uppbär mångfalden; detta

[1] Det är intressant att konstatera, hurusom liknande synpunkter drifvit den trogna Schleiermacherianen BASSERMANN till afsevärda modifikationer af den åsikt, som han uttalat i sin »Handbuch d. g. Beredsamkeit». (Se härom närmare i Beiträge etc. s. 205).

hindrar uppenbart ej, att mångfalden kan äga en relativ självständighet, men principen måste vara föreningspunkten. Häraf följer alltså, att praxis, som i sista hand måste vara systemets probersten, i eminent grad bestyrker den mera teoretiska framställningen. I samma mån utgångspunkten, såväl teoretiskt som praktiskt, är riktig, är möjligheten gifven för den prakt. teologien att få en verklig betydelse för modernt kyrkolif.

Såsom förut nämndes, kunde mot vår nu uppställda princip uppställas ännu en anmärkning, nämligen att den är öfvervägande formell och således icke innebär möjlighet till förklaring af de kyrkliga funktionerna, som ju i hög grad äro reella; med andra ord, att man icke kan inpressa lifvets konkreta rikedom i en abstrakt formel. Och principen kan synas vara öfvervägande formell, då den är vunnen genom analys af ett relationsbegrepp. Begreppet handlande såsom sådant anger endast ett förhållande mellan tvenne membra och de af handlandet åstadkomna förändringarna i dessa membra, men anger i sig själf icke det mål eller de lagar, som betinga handlandet och dess olika former. Anmärkningen mister emellertid sin udd genom hänvisningen på, att det relationsbegrepp, hvarifrån vi utgått, direkt hänvisar på tvenne konkreta realiteter, handlandets subjekt och objekt. Subjektet är här taget icke genom undersökning af ett begrepp à priori, utan från erfarenheten själf. Prakt. teologien utgår från den konkreta realitet, som heter det kyrkliga handlandet, där kyrkan såsom handlandets subjekt är gifven lika reellt som dess objekt, världen. Men de kyrkliga funktionerna få icke sin nödvändighet genom deduktion af vissa i subjektet liggande väsensbestämningar, utan genom sitt ändamål i förhållande till objektet. Detta subjekt må vara till sitt inre väsen ett obekant, men det är en empirisk realitet i förhållande nämligen till objektet. Häraf, följer att kyrkan såsom handlandets subjekt är såsom handlande immanent, om ock till sitt väsen supramundan[1]; endast i den förra meningen

[1] Detta kan belysas med ett exempel: elektriciteten är till sina verkningar (således som handlande) vetbar, men till sitt väsen ovetbar; den

faller kyrkobegreppet inom den prakt. teologiens område. Landskyrkan (ehuru med abstraktion från allehanda kyrko- och statsrättsliga idéassosiationer, som gärna medfölja uttrycket) är i närmaste hand det vetbara subjekt, hvarifrån det kyrkliga handlandet utgår, och denna kan af det kristliga medvetandet erkännas såsom en yttring af kyrkan i idealare mening; garantien härför är gifven i nådemedlen. Där dessa finnas, där finnes ock det handlande subjektet i sin konkreta realitet. Den realiteten kvarstår äfven under kyrkoformationernas växling och är själf oförgänglig, men icke oföränderlig.[1] Förutsättningen för den prakt. teologi, som vill söka sitt fäste i verkligheten, är att denna kyrka verkligen existerar och yttrar sig i bestämda funktioner. Därför tillhör det icke prakt. teologien att söka i begreppsformer fixera det väsen, som är dessa funktioners grund.[2]

En antydan om samma åskådning möter hos NITZSCH i följande märkliga ord: »der historische und dogmatische Begriff der christlichen Kirche ist nicht Inhalt, sondern Voraussetzung und eine Quelle der prakt. Theologie; was sie von der Seite des Glaubens oder ihrer allgemeinen Thatsächlichkeit angesehen ist, fällt nicht anders in unsere Betrachtung, als dass es die Anknüpfung hergiebt. Sondern das Sich selbst begründen, auswirken, vermitteln im Dasein, das kirchliche Leben und Verfahren oder Handeln wird uns zum Gegenstande».[3] Denna tanke blef emellertid ej vidare utförd, och den efter NITZSCH följande utvecklingen öfvergick snart till mera konstruktiva synpunkter.

Om nu denna, här angifna, princip måste bli för den praktiska teologiens system konstitutiv, så skulle därvid uppvisas, att principen verkligen ingår såsom ett nödvändigt moment i den mångfald, som utgör systemets innehåll. Ett

---

praktiska ingeniörsvetenskapen tar sin utgångspunkt i den realitet, som utgöres af denna krafts verkningar.

[1] Jfr MOLL, System etc., § 60.

[2] Om man vill använda Kants terminologi, är förf:s ståndpunkt icke rent empirisk, icke heller transscendent, utan transscendental.

[3] NITZSCH, Pr. Th. I, s. 123.

system består af en princip och en mångfald. Principen är här ofvan angifven, och uppgiften skulle då vara att uppvisa mångfaldens beroende af och subsummerande under denna princip. Den mångfald, som här föreligger, är det kyrkliga handlandets olika funktioner, således det kyrkliga lifvet i hela dess konkreta rikedom. Denna uppgift löser sig emellertid af sig själf genom en enkel hänvisning till erfarenheten, som otvetydigt bekräftar, att detta, här såsom princip ponerade, finala polaritetsförhållande absolut ingår i, och utgör den bärande grunden för det kyrkliga handlandet i dess olika former.

Principen, med därtill sig anslutande kraf på enhet mellan denna och mångfalden, leder emellertid till en något afvikande ståndpunkt gent emot åtskilliga andra författare på området. Härvid möter oss nämligen genast SCHLEIERMACHER's m. fl. dikotomiska hufvudindelning i kyrkotjänst och kyrkoregemente. Där kan nämligen ledningen rikta sig antingen på lokalförsamlingen eller ett komplex af sådana. Frånsedt att indelningen är olämplig därutinnan, att delarne icke utesluta hvarandra utan involvera hvarandra — man kan med MOLL[1] säga att kyrkotjänsten är det vidare begreppet, under hvilket äfven kan inordnas »die kirchenregimentliche Thätigkeit», men ungefär med samma rätt kan satsen vändas om så, att den senare innesluter kyrkotjänsten, hvilket tydligen framgår, om man med användande af NITZSCH's terminologi uttrycker saken så, att den uppbyggande verksamheten är på samma gång en ordnande och vice versa den ordnande verksamheten en uppbyggande — frånsedt denna från SCHLEIERMACHER's m. fl. egen ståndpunkt betänkliga invändning, kan man häremot anföra, att denna kvantitativa indelningsgrund är tillfällig; redan NITZSCH sökte ju från sin förändrade utgångspunkt ordna funktionerna (mångfalden) under kvalitetens i st. f. kvantitetens kategori. Men härjämte är indelningsgrunden tillfällig i det afseendet, att systematikens möjlighet hänger på den af Schl. ponerade relativa motsättningen: lokalförsamling — komplex af sådana. Den motsatsen har Schl. tagit såsom ett historiskt faktum, ehuru detta faktum knappast kan

[1] MOLL, System § 241.

antagas vara ett nödvändigt faktum: den urkristna församlingen i Jerusalem är en kristen kyrka sensu eminenti (jfr den reformerta åskådningen härom[1], äfvensom lutheranen ZEZSCHWITZ), innan den ännu blifvit en »komplex af lokalförsamlingar». Och, à priori sedt, ligger icke i kyrkobegreppet någon nödvändighet till denna distinktion. Då är också systemet byggdt på en tillfällig indelningsgrund och såsom sådant otillfredsställande.

Söker man nu i stället upptaga den kvalitativa synpunkten, hvarvid vi såsom exempel välja MOLL, så skall grunden till de kyrkliga funktionernas åtskillnad ligga, icke i objekten, utan i deras kvalitativa beskaffenhet, hvarvid denna kan bestämmas såsom antingen ordnande eller uppfostrande eller slutligen uppbyggande. Antaget nu, att de kyrkliga lifsyttringarna äro antingen ordnande eller uppfostrande eller uppbyggande, och antaget vidare, att denna trikotomiska indelning från logisk synpunkt är nödtorftigt oangriplig, så frågas: hvad är det, som betingar just denna deras kvalitativa differens? Och, subjektivt sedt, hvad ger mig rättighet att med hvarandra i ett system förena dessa disparata begrepp? Härpå svaras, att dessa begrepps enhetspunkt ligger i det finaländamål, som sättes för funktionerna. Detta ändamål kan uttryckas så: en ordnande verksamhet afser att bringa en verksamhet i en viss ordning, i den mån nämligen verksamhetens föremål icke är ordnadt; en uppfostrande verksamhet afser att uppfostra sitt objekt, i den mån det icke är uppfostradt; en uppbyggande verksamhet afser att uppbygga något, som icke är uppbyggdt. Alltså: handlandet riktar sig på ett objekt, i den mån detta är den kontradiktoriska motsatsen till finaländamålet. Handlandets funktioner få då sin kvalitet allenast genom objektets beskaffenhet, men icke genom handlandet själft eller genom dess subjekt. Och det kyrkliga handlande, som enligt MOLL skulle indelas, icke efter objekten, såsom hos SCHLEIERMACHER, utan efter funktionernas kvalitativa beskaffenhet, blir ju sålunda i verklig-

[1] Ex.: Sv. Miss. förb., som till stor del är byggdt på begreppet »biblisk församling».

heten beroende af objektets beskaffenhet, i den mån detta är kontradiktoriskt motsatt mot handlandets finaländamål, som är kyrkan själf. MOLL's indelning blir sålunda kvalitativ, så till vida, att den anger kvaliteter hos handlandet, men då dessa kvalitativa bestämningar äro betingade af objektet, har han sålunda upptagit den tanke hos SCHLEIERMACHER han kritiserar.[1] Men nu måste tilläggas: för både SCHLEIERMACHER och MOLL är detta objekt kyrkan själf, under det att den ofvan gifna analysen af begreppen ordnande, uppfostrande, uppbyggande, visar, att objektet måste bestämmas såsom finalbegreppets kontradiktoriska motsats; och då finalbegreppet är kyrkan (d. v. s. då den uppbyggande etc. verksamheten afser att uppbygga kyrkan), så kan objektet icke sägas vara: kyrkan, utan begreppet kyrkas kontradiktoriska motsats = icke-kyrkan (non-K.) Således: MOLL har icke lyckats uppvisa funktionernas kvalitativa differens i den mening han därmed förbinder; vidare leder hans indelning, om den utföres konsekvent, till den systematiska grundtanke, hvaråt här gifvits uttryck.

Antingen man således söker använda kvantitativa eller kvalitativa synpunkter (eller hvad namn man vill ge däråt), synas dessa dock i sista hand leda till principen om ett kyrkligt bestämdt handlande, som betingas af omtalade polaritetsförhållande, och hvars funktionella mångfald enhetligt ordnas under denna princip. Häri ligger således ett afståndstagande, både från SCHLEIERMACHER's kvantitativa dikotomi och från MOLL's[2] kvalitativa trikotomi.

Då nu den, från systematisk synpunkt billiga, fordran uppställts, att principen måste enhetligt ingå i funktionerna, hvilket objektiva förhållande skall afspeglas i systemet, kan denna fordran ytterligare belysas genom en jämförelse med ZEZSCHWITZ.[3] När denna skrifver de orden: »alles was Welt

---

[1] Jfr också MOLL, System etc., § 131.

[2] MOLL är ju därvid endast tagen såsom exempel; resonnemanget kunde ju tillämpas äfven på flere andra förf.

[3] Det behöfver ju icke särskildt påpekas, att förf. till detta arbete starkt påverkats af ZEZSCHWITZ, ehuru med åtskilliga reservationer. Det är

oder Nicht-Kirche ist, muss in das verborgen innerliche Wesen der Kirche umgesetzt werden»[1], så är detta en sanning, hvari förf. på det lifligaste instämmer. Men om nu denna tanke verkligen göres till prakt. teologiens princip, hvartill vissa yttranden hos ZEZSCHWITZ tendera, så skulle, enligt vår nyss angifna fordran på det systematiska sammanhanget, den kyrkligt funktionella mångfalden inordnas under denna princip. Men i verkligheten bli hos Z. de två periferiska funktionerna, den kerygmatiska och den kybernetiska, bestämda af detta begrepp (den senare funktionen visserligen med särdeles egendomlig motivering); men allt annat kyrkligt handlande, som icke faller inom dessa två områden, har icke sin enhetspunkt i begreppet polaritet (spänning mellan kyrka och icke-kyrka), utan där inskjutes en annan indelningsgrund. Ty de bekanta ZEZSCHWITZ'ska »drei Grundformen central bestimmter Lebensthätigkeit der Kirche» äro vunna genom begreppet: kyrkans relation till sig själf.[2] Här föreligga således två indelningsgrunder, hvarefter funktionernas mångfald ordnats. Men om Z:s tanke utföres, måste dessa två kunna reduceras till en, hvilket kan visas på följande sätt: kyrkan står i viss relation till icke-kyrkan, detta är den ena indelningsgrunden, och så långt är förf. obetingadt med; men när nu Z. inkastar i systemet ett annat begrepp i st. f. att inordna funktionerna under denna första indelningsgrund, så har man att besvara den frågan: hvad menas med uttrycket: »kyrkans relation till sig själf» (»die Beziehung der Kirche auf sich selber»)? Svar: en relation är absolut otänkbar mellan tvenne identiska begrepp; kyrka står icke i relation till kyrka, för så vidt A är = A; relation innebär, att de två begreppen i något afseende äro olika; med andra ord: relation finnes icke mellan A och A, men väl mellan A och non-A. Skall därför någon slags mening kunna inläggas i uttrycket »kyrkans relation till sig själf», så kan det omöjligen innebära annat, än att kyrkan

---

ju också tydligt, att intet arbete i hithörande ämne kan undgå att taga intryck af den praktiskt-teologiska systematikens skarpaste tänkare.

[1] ZEZSCHWITZ, System, § 19.

[2] ZEZSCHWITZ, System, § 32.

såsom kyrka står i relation till kyrkan såsom i något afseende icke-kyrka. Då termen »kyrka» således uppenbart är tagen i olika bemärkelser, bör uttrycket »kyrkans relation till sig själf» rätteligen utbytas mot uttrycket »kyrkans relation till sig själf, i det afseende hon icke är kyrka». Relationen innebär det ena begreppets kontradiktoriska motsats, således satsen: K står i relation till K, är en ren tavtologi och måste betyda: K står i relation till non-K, eller om man vill utbyta den negativa termen mot en positiv: K står i relation till W. Men häraf följer, att denna nu nämnda Zezschwitzska indelningsgrund, hvarunder han inordnar de tre grundformerna, är samma sak, som hans första indelningsgrund: relationen mellan kyrkan och världen. Alltså skulle Z:s system ha ledt till samma princip, som den af förf. angifna. Kyrkan måste för att kunna tänkas såsom handlande ha sitt korrelat i världen såsom icke-kyrka. De olika funktioner, som sammanfattas i Z:s tre grundformer, äro icke sitt eget själfändamål, af den grund att deras subjekt kyrkan icke har sitt ändamål i sig själf, hvilket Z. äfvenledes erkänner.[1]

Systemet innebär äfven en motsats mot en indelningsgrund, som redan finnes antydd hos ZEZSCHWITZ, och hvilken tydligare formulerades af HARNACK, då denne skiljer mellan funktioner, som åsyfta kyrkans extensiva själfuppbyggelse, och sådana, som åsyfta hennes intensiva själfuppbyggelse. Denna kvantitativa skillnad skulle dessutom vara äfven en kvalitativ differens mellan funktionerna, därigenom, att de bägge hufvudarterna äro betingade af olika väsensmoment inom det handlande subjektet kyrkan. Denna handlar extensivt såsom frälsningsanstalt, men intensivt såsom frälsningsgemenskap. Men hela denna tankegång är ju en annan och klarare formulering af den Zezschwitzska motsättningen mellan å ena sida relationen kyrka-värld, och å andra sidan »die Beziehung der Kirche auf sich selber». Därför träffas HARNACK af samma invändning, som nyss gjordes gällande mot ZEZSCHWITZ: de intensiva funktionerna skulle förutsätta ett själfändamål, antingen hos sig själfva, eller hos sitt subjekt kyr-

[1] ZEZSCHWITZ, System etc., § 32.

kan. Men begreppet kyrka såsom frälsningsgemenskap, med de däraf betingade intensiva funktionerna, ha åtminstone från den synpunkt, som här anlagts på den praktiska teologien, intet själfändamål, därför att ett relationsbegrepp, sådant som begreppet handlande, förutsätter tvänne föremål, hvilka såsom relationsmembra stå i en, åtminstone relativ, motsats mot hvarandra. Är således det ena membrum »kyrkan såsom frälsningsgemenskap», måste det andra membrum vara dettas motsats; härvid kan ju detta betecknas med det obestämda uttrycket kyrka, ifall man därmed menar kyrkan såsom varande delvis och relativt en motsats mot »kyrkan såsom frälsningsgemenskap». Vare sig man utgår från ZEZSCHWITZ' eller från HARNACKS, till synes med hvarandra så olika, men från här betraktade synpunkt samstämmiga grundindelning, peka dock båda mot ett konsekventare utförande af begreppen polaritet och växelverkan. Huru man än vänder på saken, blir den halievtiska synpunkten (ordet naturligtvis taget i mycket vidsträckt bemärkelse) den afgörande.

Analysen af det kyrkliga handlandets begrepp innebär emellertid flera bestämningar, än den nu angifna principen, fattad såsom enhet för funktionernas mångfald. Ty om, som här skett, detta kyrkliga handlande ställes under ändamålsbegreppets finala synpunkt, så är analysen af dettas innehåll icke fullständig allenast genom angifvande af handlandets princip.

En verksamhet kan bestämmas till sitt ändamål, men i anslutning härtill måste angifvas de *medel och förutsättningar,* som erfordras för ändamålets realiserande. Handlandets begrepp i allmänhet involverar såväl begreppet »finis» som ock begreppet »quomodo». Uppställes härvid denna senare fråga, kan den från handlandebegreppets synpunkt endast besvaras med den formellt riktiga, men reellt innehållslösa satsen, att handlandet skall vara så beskaffadt eller använda sådana medel, som bäst befordra handlandets ändamål; »quomodo» är betingadt af »finis». Men då fråga här är om ett kyrkligt handlande, äro dettas medel gifna erfarenhetsmässigt: allt kristligt medvetande, både subjektivt och objektivt betraktadt,

ger vid handen, att handlandet såsom kyrkligt har till sina väsentliga medel för ändamålets realiserande *nådemedlen*. Kristi bud till den första församlingen i Mt 28, 19—20 är väl i första hand en missionsbefallning, men kan också fattas i vidsträcktare betydelse såsom normen för *allt* kyrkligt handlande i världen, således gällande såväl extensivt som intensivt. Och i detta ordet äro nådemedlen angifna (»döpande — lärande») såsom handlandets medel. På dessa är kyrkans verksamhet byggd i den omfattning, att ett kyrkligt handlande utan nådemedlen är otänkbart. Den historiska erfarenheten, såväl som allt kristligt medvetande, betygar också, att dessa medel äro handlandets »conditiones sine qua non», hvarom ju bekännelseskrifterna likaledes utan tvekan vittna. Det inre och nödvändiga sammanhanget mellan, å ena sidan det kyrkliga handlandet och å andra sidan nådemedlen såsom detta handlandes medel och förutsättning, är därför ett faktum, hvilket kan styrkas såväl exegetiskt, som historiskt och dogmatiskt. Från detta faktum har den praktiska teologien att utgå. Detta faktum åter innebär ett oändligt mycket större sanningsvärde, än ett allenast empiriskt faktum har. Ty nådemedlen äro icke tillfälliga medel för ett visst måls uppnående; de äro icke af kyrkan själf skapade institutioner, utan de gå tillbaka till Den, som är kyrkans innersta lifsgrund: Kristus.[1] Nådemedlen äro väl kyrkans medel, men deras inre nödvändighet är gifven däraf, att de äro Kristi egen gärning i kyrkan, hvarför de genom sin tillvaro i kyrkan innebära garantien för, att bandet mellan kyrkan och hennes Herre icke är slitet. Därför äro nådemedlen, såsom det kyrkliga handlandets medel och förutsättning, gifven med en nödvändighet, som vida öfvergår all vare sig historisk eller logisk sådan: de äro gifna med religiös nödvändighet.

Härmed är vunnet, att det kyrkliga handlandet (resp.

---

[1] I denna mening är naturligtvis MOLLS uppfattning riktig, att Kristus är det kyrkliga subjektet i absolut mening. (»Unter den Bedingungen der empirischen Verhältnisse werden die wahren Zwecke, Motive und Mittel alles kirchlichen Handelns von ihm gestellt, erweckt und dargeboten». MOLL, System etc., § 12.

teorien därom) är bestämdt, såväl från synpunkten af ändamålsbegreppet, som ock från synpunkten af handlandets medel och förutsättningar, hvarvid dessa tvenne synpunkter stå i ett nödvändigt och organiskt samband med hvarandra.

Om sålunda nådemedlen äro det kyrkliga handlandets medel och förutsättning, samt om vidare dessa äro nödvändiga såsom uttryck för Kristi frälsningsvilja gent emot världen, så kan ändamålet med den verksamhet, som använder sig af dessa medel, uttryckas, dels i anslutning till vår föregående argumentering sålunda, att den afser att förvandla världen till kyrka, dels ock sålunda, att den vill göra denna Kristi frälsningsvilja till en omskapande makt hos människan, eller att föra människan till det personliga lifsförhållande till Kristus, som kallas tro. Men tron, såsom en personlig bestämning hos individen, kommer att förena de många, som ha samma bestämning, till en enhet, då det personliga lifsförhållandet till Kristus blir det sammanhållande bandet. Tron, hvilken i närmaste hand är en individuell bestämning, medför därför ett socialt-organiskt samband såväl mellan Kristus och de på honom troende, som ock mellan dessa inbördes; med andra ord: de utgöra tillsammans en organism (hvarom ju läses i Eph. IV.). Häraf följer ju, att det kyrkliga handlandet icke är inskränkt allenast till »docere» och »administrare»[1], utan innesluter krafvet på en verklig församlingsorganisation. Med andra ord: det kyrkliga handlandet involverar nådemedlen såsom sin förutsättning, men dessa innebära å sin sida en organism, hvars enskilda lemmar stå i personligt lifsförhållande till organismens hufvud, Kristus. Omkring nådemedlen sluter sig därför församlingen såsom en lefvande organism, hvaraf följer, att det kyrkliga handlandet dels sträfvar att realisera och fullkomna denna organism i allt större rikedom, dels ock självt uppbäres och får sin styrka af densamma.

Denna af nådemedlen burna organism tjänar den en-

---

[1] MÜLLER, Symbolik, 1896, § 40, framställer från sin reformerta ståndpunkt detta betonande af docere-administrare (således med försummande af organisationsmomentet i kyrkan) som en svaghet hos såväl reformatorerna som den lutherska kyrkan i allmänhet.

skilda människan med sina individuella gåfvor, så att personligheternas olikhet sammansmälta under organismens enhet (Eph. IV, 4—7; I Kor. 12, 4—11). Detta den enskilda personlighetens tjänande, eller underordnande under enheten, kan ju, om man så vill, uttryckas med ordet: det allmänna prästadömet. Däri ligger tanken på den offrande kärlek, som ställer sig själf i församlingens tjänst. Församlingen och den enskildes offertjänst höra tillsammans (Mt 20, 28).

Men om nu nådemedlen och församlingen ställas i ett dylikt nära sammanhang med hvarandra, så ligger häri — då nådemedlen icke kunna tänkas utan lefvande personligheter[1] — krafvet på det kyrkliga ämbetet såsom nådemedlens förvaltare. Begreppet »charisma» kan icke i sin religiösa betydelse vara enbart tillräckligt (så som LAUTERBURG försökt framställa praktiska teologien såsom en »Charismatik»[2]). Det kyrkliga ämbetsbegreppet är icke betingadt allenast af ordningens grundsats (fattad såsom en formell princip), utan af nådemedlen, som i sig innebära krafvet på en ordning, som, icke blott formellt, utan reellt, öfverensstämmer med nådemedlens och församlingens idé. För så vidt ämbetet öfverensstämmer med den *reella* ordningens grundsats, blir detsamma också identiskt med det karismatiska ämbetsbegreppet, men i den mån denna öfverensstämmelse brister till sitt reella innehåll och blir allenast formell, så komma också det kyrkliga ämbetsbegreppet och det karismatiska ämbetsbegreppet att gå i sär. Ett dylikt förhållande må vara från kyrkans synpunkt särdeles beklagligt, men ju mera församlingen i sin helhet uppbäres och genomtränges af de karismatiska krafterna, dess mera kommer det kyrkliga ämbetet att närma sig det karismatiska.

Det kyrkliga ämbetets nödvändighet är därför gifven genom dess nära samhörighet med såväl nådemedlen, som med den omkring dessa grupperade församlingen. Däraf föl-

---

[1] Ju mera nådemedlen framträda i kyrkolifvet, dess större betydelse får också ämbetet, och tvärtom: ju mindre vikt lägges vid de förstnämnda (t. ex. hos de mystiska riktningarna), dess mindre framträder behofvet af ämbetet. Dessa två begrepp höra tillsammans både i lifvet och i teorien.

[2] Jfr sid. 109.

jer, att man för att bevisa dess nödvändighet icke behöfver tillgripa den, från luthersk synpunkt, förtviflade utvägen (LÖHE, VILMAR, STAHL), att låta detsamma vara statuariskt förordnadt af Kristus, så att ämbetet är primärt i förhållande till församlingen såsom sekundär. Icke heller bör satsen omkastas, så att församlingen poneras vara primär och ämbetet sekundärt, utan dessa tre faktorer: församling, ämbete, nådemedlen, bilda en sammanhängande organisk enhet[1], där man öfverhufvud icke kan uppställa frågan om den ena faktorns prioritet i förhållande till den andra, vare sig frågan ställes om prioritet i tid eller prioritet i begreppet.

Häraf följer, att ämbetets nödvändighet blifvit motiverad på något annat sätt än hos NITZSCH och SCHWEIZER. Det må villigt erkännas, att dessa två förf:s deduktion af en i kyrkan verkande »clerus positivus» är ett framsteg därutinnan, att därmed ett försök är gjordt att uppvisa ämbetets nödvändighet, detta i motsats mot den föregående tidens torftiga resonnemang om dess »nytta» etc., likasom man därmed höjt sig öfver den ståndpunkt (HÜFFEL, HAAS, AMMON, SCHOTT), som helt enkelt upptog det kyrkliga ämbetet såsom ett empiriskt faktum. Men å andra sidan ha NITZSCH och SCHWEIZER försökt deducera ämbetet ur det dogmatiska begreppet kyrka, hvarvid »den naturliga klerus» på grund af ordningens princip legaliseras till en »positiv klerus»; deduktionen sker — för att använda SCHWEIZERS tanke — genom att på kyrkan använda den i organismens begrepp liggande motsatsen mellan spontanitet och receptivitet, hvilken motsats utvecklar sig från »det blotta naturtillståndet» till en etisk motsats mellan »die zur Mittheilung Auserlesene» och »die übrige Menge».[2] Men härvid blir ämbetets nödvändighet bevisad genom allenast den formella ordningens princip, men icke — enligt den terminologi förf. nyss användt — genom någon *reell* nödvändighet. Man kan framkasta den frågan, om det egentligen ligger någon logisk nödvändighet, att på

[1] Det organiska sambandet mellan ämbete och nådemedel formuleras i Augustana V sålunda: »ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta etc.»

[2] SCHWEIZER, Begriff etc., s. 23, 24.

kyrkan, fattad nämligen i sin dogmatiska betydelse, tillämpa det motsatsförhållande mellan spontanitet och recptivitet, som må anses ligga i begreppet organism; och i sammanhang härmed kan äfven den frågan framkastas, om det i samma kyrkobegrepp öfverhufvud ligger någon nödvändighet att ponera en motsats mellan »die zur Mittheilung Auserlesene» och »die übrige Menge». Med andra ord: hvilken är den nödvändighet, som inom kyrkan drifver fram denna motsättning mellan nyssnämnda tvenne arter? Härpå skulle SCHWEIZER sannolikt svara, att denna nödvändighet är gifven i självfva begreppet organism; men då frågas ytterligare: med hvilken rätt öfverföres detta på kyrkobegreppet? Förklaringen till denna SCHWEIZERS deduktion ligger nog däri, att densamma i verkligheten icke utgår från begreppet kyrka såsom sådan, utan från det, tacite underförstådda, begreppet kyrka såsom handlande på något, som i något afseende är icke-kyrka (med Schw:s ord: »die übrige Menge»). Utgångspunkten är sålunda i verkligheten kyrkobegreppet från praktisk-teologisk synpunkt, där det kyrkliga handlandet, såsom baseradt på ett polaritetsförhållande mellan kyrka och icke-kyrka, tänkt såsom handlandets finala mål, har nådemedlen till sina nödvändiga faktorer och på grund häraf, enligt den reella ordningens princip, låter motsatsen clerus-laici bli konstitutiv och nödvändig. Detta resonnemang visar sålunda, att den här såsom exempel tagna ståndpunkten (NITZSCH, SCHWEIZER) måste suppleras med de synpunkter, som förf. sökt anlägga på den prakt. teologien.[1]

I detta nu sagda ligger ett vidtgående kraf på det kyrkliga handlandet och därmed också på teorien därom. Ifrån NITZSCH har nog teoretiskt erkänts, att den praktiska teologien har till sitt föremål ett handlande, som skall vara kyrkligt. Med denna sats har man åtminstone i teorien kommit ifrån den äldre ståndpunkten, som allenast gjorde »pastors» verksamhet till teoriens föremål. Men man kan näppeligen påstå, att denna teoretiska åskådning verkligen omsatts i

[1] Liknande kan ju tillämpas äfven på andra förf.

praxis.[1] Ty det kyrkliga arbetet har nog i många fall identifierats med den enskilda pastors verksamhet. Särskildt har nog så skett inom svenskt kyrkoområde. Och när därför inom kyrkan en lekmannaverksamhet framträdt, som delvis varit reaktion mot en i former stelnad »kyrklig» verksamhet (där ordet »kyrklig» varit en karrikatyr), så har man kanske ej alltid förstått, att en dylik verksamhet kan vara direkt framsprungen ur församlingen själf och dess ädlaste behof, ehuru detta på grund af det kyrkliga nödläget, skett med ett, åtminstone relativt, åsidosättande af ämbetet. Hade vår svenska kyrkoutveckling — både i teori och praxis — verkligen varit uttryck för det inre och nödvändiga sammanhang, som råder mellan dessa tre faktorer: nådemedlen, församling, ämbete, så hade måhända det kyrkliga läget varit helt annorlunda. Fattas det kyrkliga handlandet allenast såsom likabetydande med klerikalt handlande, kan man näppeligen erkänna såsom berättigad den verksamhet, som faller därutanför (t. ex. lekmannapredikan), ehuru denna senare måhända är under vissa förhållanden mera församlingsmässig än den klerikala. Med denna vidare ståndpunkt har man fått möjligheten öppen till ett erkännande af det berättigade i den församlingsverksamhet, som på grund af tidsförhållandena ej alltid öfverensstämt med de klerikala formerna. Denna i bästa mening kyrkliga ståndpunkt skulle säkerligen i praxis lända vår kyrka till stor välsignelse.[2]

[1] »Fastän det tyvärr allför länge varit allmän praxis inom lutherska kyrkan, att lekmannaförsamlingen med afseende på församlingens egna andliga angelägenheter förblifvit i ett slags passivitets- och andligt omyndighetstillstånd eller blifvit blott en åhörareförsamling, som af embetsbärarne väntade all egentlig aktivitet och åt dem öfverlämnade utförandet af den församlingsvård, som kom i fråga, är det långt ifrån lutherskt. I stället för att vara en evangelisk, är det fastmer en lagisk, hierarkisk uppfattning af ämbetet och en förreformatorisk eller romerskt-katolsk åskådning af församlingen. Då församlingen här anses oförmögen att på egen hand något uträtta, behöfver hon ständigt stå under ämbetets andliga förmynderskap». (HOLMSTRÖM, Evangelisk-luthersk församlingsvård, 1898, sid. 26.)

[2] Så vidt förf. kan förstå, är det en absolut tvingande uppgift för vår svenska kyrkopolitik att söka ordna *den* fria lekmannaverksamhet, som ännu

Denna nära förbindelse mellan församling och ämbete innebär äfven, att de institutioner, som likasom växt fram ur den kring nådemedlen grupperade församlingen, innebära antingen ett förstärkande af, eller under vissa förhållanden, ett korrektiv gent emot den klerikala verksamheten. T. ex.: att rationalismens alla kyrkliga felgrepp ej fingo en verkligt förödande verkan, beror nog på den i bästa mening konservativa makt, som förenämnda institutioner öfvat (kyrkoåret, de heliga rummen, symbolerna etc.). När den evangeliska predikan under denna tid tystnade inom våra kyrkor, ha likasom »självfva stenarna talat».

I enlighet med ofvanstående kan den praktiska teologien bestämmas såsom teorien om ett kyrkligt handlande, som har till ändamål att vinna världen, såväl individuellt som socialt fattad, för kyrkan, hvilket handlande sker genom nådemedlen och den omkring dessa organiskt ordnade församlingen och ämbetet.

Dessa nu angifna allmänna synpunkter kunna så tillämpas på den praktiska teologiens olika discipliner, och välja vi därvid först kateketiken. Om man på denna applicerar den senast angifna församlingsorganisatoriska principen, så kan däraf i afseende på kateketikens (resp. det kateketiska handlandets) behandling och anordning dragas följande slutsatser.

»Katekesen» (sedd från ändamålets synpunkt) afser att göra de unga till verkliga kyrkomedlemmar och använder härvid (sedd från medlens synpunkt) nådemedlen. Men då, enligt föregående, dessa senare äro organiskt förenade med församlingen, så kan ifrågavarande kyrkliga verksamhet bestämmas sålunda, att den realiserar sitt allmänna ändamål genom att ställa de unga i förbindelse med den organiserade församlingen. Däraf följer, att kateketiken icke är begränsad till den didaktiska uppgiften att bibringa ett kunskapsstoff,

---

ej slitit bandet med kyrkan, in under kyrkliga former, vid risk att eljest 1870-talets kyrkliga tragedi upprepas, då en i många afseenden varm och lefvande religiositet, som från början var kyrklig eller åtminstone kyrkligt neutral (i hvarje fall icke från början afgjordt kyrkofientlig) sökte sig in i Sv. Miss.-förbundets direkt okyrkliga banor.

så som t. ex. denna uppfattning formulerats af REUTERDAHL: »theorien för de i christlig fromhet mindre utbildades ytterligare undervisande, verkställdt genom afbrutet tal eller genom samtal».[1] I denna definition angifves ifrågavarande verksamhet ha ett uteslutande didaktiskt syfte samt ske genom »afbrutet tal eller genom samtal». Häremot anmärkes, att nådemedlens och församlingens betydelse för denna kateketiskt-fostrande verksamhet är borteliminerad, samt att en viss pedagogisk form (i detta fall den erotematiska) förklarats vara för verksamheten nödvändig, i den grad att densamma behöfver upptagas i definitionen. Denna verksamhet (och därmed också teorien därom) bör i motsats härtill ställas i närmare förbindelse med den andliga komplex, som heter församling-nådemedel, hvarigenom densamma får ett vidare syfte än den enbart didaktiskt-pedagogiska, hvarjämte en klar gränslinje gifves mellan denna teori och närbesläktade (särskildt evangelistiken). Den kateketiska funktionens föremål äro icke att betrakta som hedningar, utan de stå redan i förbindelse med den kristna församlingen genom dopet, som därför är den naturliga utgångspunkten; och såsom uppfostrans mål står församlingsgemenskapen i det andra sakramentet. Församlingen fostrar sina unga medlemmar genom nådemedlen och genom de institutioner, som växt fram ur församlingen. Den kyrkliga kateketiken får därför afsevärdt större omfattning och ett mera reellt innehåll, än om den endast begränsas till att vara teorien om en kateketisk lärometod.

Tillämpas detta på praxis, innebär det en fordran, att de unga genom denna i vidsträckt mening kateketiska fostran verkligen ledas in i församlingen, således t. ex. i dess kultlif; med andra ord: teorien, fattad på detta sätt, innebär en motivering för barngudstjänster etc., något, som icke utan vidare ligger i den enbart formella kateketiken. Vidare kan man med ledning häraf uppställa som mål för den kyrkliga sön-

---

[1] REUTERDAHL, Inledn. t. theol. 1837, s. 421. Samma ensidigt didaktiska synpunkt är ju ännu mycket vanlig. Bevis härför torde icke behöfva anföras.

dagsskolan, att i möjligaste mån leda fram till församlingskulten, och sålunda vara nära förbunden med barngudstjänsten (bibringande af kunskapsstoff får därför i en kyrklig söndagsskola (åtminstone i vårt land) endast en underordnad plats.)[1]

Men vidare kan på nu behandlade disciplin (kateketiken) tillämpas de i det föregående angifna principerna. Förut har nämligen uppvisats, att det kyrkliga handlandet, och därmed teorien därom, bör ses från den teleologiska synpunkten, äfvensom att den historiska utvecklingen, hvars nödvändighet ju erkänts, bör inordnas under denna teleologiska princip. Likaså har i den föregående framställningen ådagalagts, att en analys af det kyrkliga handlandets begrepp leder till den grundsats, som förf. kallat lagen om det kyrkliga handlandets variabilitet.[2] Om nu dessa synpunkter användas på den kateketiska disciplinen, så följer häraf vissa allmänna normer för densamma.

Om nämligen det kyrkliga handlandet, in toto betraktadt, är teleologiskt bestämdt såsom en vinnande verksamhet, så subsummeras ju det kateketiska handlandet under samma halievtiskt-finala grundsynpunkt. Men denna specialiserar sig in concreto, när detta handlande ses från medlens och förutsättningarnes synpunkt, till en församlingsorganisatorisk uppgift, så som i det föregående uppvisats. Men handlandets art bestämmes icke endast från denna synpunkt, utan äfven af det andra begrepp, som ingår i polaritetsprincipen, nämligen objektet. Tillämpas så den ur principen deducerade variabilitetslagen, så ställes på den kateketiska teorien den fordran, att den bestämmer handlandets art och former, icke allenast s. a. s. inifrån (d. v. s. från församlingens, kultens etc. synpunkt), utan äfven från synpunkten af det kateketiska objektets beskaffenhet. Och variabilitetslagen innebär därvid ett bestämdt kraf på det kateketiska handlandet, nämligen, att detsamma anpassas i sådana former, som svara mot denna objektets beskaffenhet. Historiskt har den kateketiska

---

[1] De didaktiskt-pedagogiska synpunkterna bli ju närmast tillgodosedda i de »borgerliga» skolorna.

[2] Jfr sid. 127.

verksamheten yttrat sig i mångahanda former, som varit betingade af olika samverkande faktorer, men ytterst bero på kyrkans förmåga att anpassa sin verksamhet efter de tidshistoriska etc. förutsättningarna, och den genetiskt-historiska betraktelsen söker förstå detta inre sammanhang. Den inblick, som historien ger i detta sammanhang, innebär möjligheten till ett fastställande af den kateketiska verksamhetens närmaste mål och medel i modern tid. Variabilitetslagen afvisar därför bestämdt tanken på någon slags kateketisk normalstruktur, utan söker just de former etc., som bäst möjliggöra det kateketiska målets realiserande under gifna omständigheter. Till kateketikens framställning af den historiska utvecklingen sluter sig därför en framställning af den psykologiskt-religiösa status hos »katekesens» föremål, sådan denna är betingad af kulturella och sociala förhållanden. Gifvetvis kan teorien härvid ej gifva annat än allmänna synpunkter, och det blir den enskilde pastors kräfvande och grannlaga uppgift att verkligen tillämpa de allmänna principerna allt efter lokalförsamlingens olika behof.[1] (Kol. I, 28.) Till dessa, oftast af sociala förhållanden betingade olikheter, har kateketiken att taga hänsyn, och hvar och en, som i praxis pröfvat detta problem, vet nog, med hvilket olika material kateketen därvid får arbeta, och hvilken varsamhet behöfves för att rätt fastställa och utnyttja de förutsättningar, vid hvilka kateketen söker sitt arbetes anknytningspunkter.[2]

Dessa här angifna synpunkter på den praktiska teologiens uppgift ha, ehuru i ringa omfattning, tillämpats af ACHELIS, som i ett särskildt kapitel behandlar »die Katechumenen».[3] Men med ett visst intresse, ehuru detta, från förf:s ståndpunkt,

---

[1] Jfr CLEMEN, zur Reform etc., s. 41.

[2] Förf. fäster uppmärksamheten vid den beklagliga bristen i vårt land på litteratur i fråga om en verkligt kyrklig undomsvård (jfr däremot lifaktigheten på homiletiskt område!).

[3] Dock jämföre man knapphändigheten på denna punkt (det hela upptar nämligen endast 10 sidor), med den oerhörda rikedomen af material på det historiska området.

icke är odeladt angenämt, kan man konstatera, att han fullständigt förbisett samma synpunkter i den homiletiska framställningen. Denna indelas nämligen[1] efter de tre synpunkterna: subjektet (»wer predigt?»), innehållet (»was wird gepredigt?»), och formen (»wie wird gepredigt?); men den nära till hands liggande synpunkten om predikans objekt saknas, ehuru han i sitt större arbete tangerar ämnet.[2] Denna brist är så mycket mera påfallande, som behofvet af dessa synpunkters tillämpande i praxis är starkare på homiletiskt område än på kateketiskt. Det här uppställda krafvet kan ju, praktiskt taget, uttryckas med den enkla formeln, att predikan skall vara församlingsmässig. Att nu ACHELIS i sitt modernt anlagda verk icke behandlat predikan från denna synpunkt, är förvånande, därför, att samma kraf redan förut uttalats. Redan LORENZ v. MOSHEIM ger i klara och bestämda ord uttryck åt detta kraf.[3] Likaså har SCHLEIERMACHER, både i sin homiletiska praxis och i teorien, starkt betonat samma synpunkt. Det teoretiska uttrycket härför finnes bl. a. i följande citat, hvari förf., trots sin från SCHLEIERMACHER alldeles afvikande homiletiska grunduppfattning, fullkomligt instämmer: »*Der Geistliche lebt in und mit seiner Gemeine*». Wenn dem Geistlichen seine Gedankenreihe entsteht aus seiner Kenntniss vom Bedürfniss der Gemeine: so entsteht sie ihm auf die rechtmässigste und ummittelbarste Weise, sie geht hervor aus dem gemeinsamen Leben. Wenn sie ihm aus seinem eigenen Gemüthszustände entsteht: so ist die Sache nicht mehr ganz dieselbe. Es ist ein bedeutender Unterschied, wenn die Gedankenreihen entstehen aus der Kenntniss vom Bedürfniss der Gemeine und der Redner selbst nicht dies Bedürfniss hat, oder wenn dies auch zugleich sein eigenes

[1] Nämligen i det lilla kompendiet, ACHELIS, Prakt. Theol., 1899.

[2] ACHELIS, Lehrbuch der prakt. Theol., 1911, II, s. 117 f.

[3] »Wer predigen will, muss vor allen Dingen zuerst den Text verstehen, worüber er predigen soll, und denselben, im Verstande gleichsam zu zergliedern sich bemühen. Er muss weiter an die Gemeine sich erinnern, zu der er reden soll, um aus dem Zustande und Beschaffenheit derselben zu urteilen, was sich für dieselbe schiche, und was mit Nutzen vorgetragen werden könne». MOSHEIM, Pastoraltheologi, 1754, kap. 5, § 1.

Gemüth bewegt. Im lezteren Fall wird die Rede wärmer und lebendiger sein, im ersteren einen kälteren Ton haben, der ihr nur durch künstliche Mittel genommen werden kann. Der Geistliche muss sich so in der Zustand der Gemeine versezen können dass dieser sein eigener wird» etc.[1]

För att uppvisa, att dessa allmänna synpunkter ha ett betydande intresse från praktisk synpunkt, kunna de antydningsvis tillämpas på en homiletisk specialfråga, t. ex. denna: fria eller bundna texter? Perikoptvång eller icke? Om nämligen det konkreta församlingsbehofvet skall tillgodoses i predikan, såsom nyss har angifvits, och om detta församlingsbehof skall vara »den fokus, på hvilken predikans alla sanningsstrålar koncentrera sig»,[2] så kommer under vissa förhållanden perikoptvånget att stå som ett bestämdt hinder därför. Den praktiska konsekvensen blir då krafvet på, visserligen icke ett upphäfvande af detta tvång, men åtminstone en under vissa förhållanden och garantier möjlig lättnad däri.[3]

För att ytterligare klargöra dessa allmänna synpunkter, må det vara tillåtet att i korthet tillämpa dem äfven på liturgiken. I fråga om kyrkans liturgiska handlande kommer den historiska synpunkten att ha ojämförligt större vikt än på öfriga disciplinеrs område. Ty de liturgiskt bestämda formerna äro grundade på en historisk tradition, som går tillbaka ända till kyrkans begynnelsetider; de äro vidare kyrkligt fixerade och således icke beroende af den enskilde pastors subjektiva omdöme. Men detta historiskt-konservativa drag hos de liturgiska formerna utesluter dock icke dessa formers inordnande under den teleologiska grundsynpunkt; som uppbär allt kyrkligt handlande in toto. Liturgien tjänar, medvetet eller omedvetet, kyrkans halievtiska syfte, och dess olika klädnad har varit betingad, mången gång kanske endast instinktivt, af de religiösa, sociala och kulturella förutsättningarna hos dem, hvilka kyrkan med sitt liturgiska handlande velat vinna. Den liturgiska utvecklingen är beviset på kyr-

[1] SCHLEIERMACHER, Prakt. Theol. s. 240.

[2] ZIESE, Die Rückkehr zur apostolischen Predigt, 1861, s. 62.

[3] Jfr förf:s Homiletiska Principfrågor, 1911, s. 114.

kans anpassningsförmåga efter dessa hos handlandets objekt befintliga förutsättningar. Därför har den förut omnämnda variabilitetslagen tillämpning äfven på liturgiskt område, ehuru icke i samma omfattning som på kateketiskt och homiletiskt, därför att i fråga om liturgien traditionens makt är påfallande stor. (Särskildt är detta förhållande frappant inom ortodoxt kyrkoområde.) Den kring nådemedlen grupperade församlingen är förutsättningen för uppkomsten och fixerandet af liturgiska former. Men det innersta ändamålet med dessa former är icke allenast ett sig-själfv-uppbyggande, utan är detsamma, som kännetecknar och uppbär allt kyrkligt handlande, nämligen det i vidsträckt mening halievtiska förhållandet gent emot världen. Däruti ligger ett kraf på en sådan anordning af dessa liturgiska former, att de verkligen motsvara den allmänna religiösa strukturen hos dem, som kyrkan genom detta sitt handlande vill vinna. Tillämpadt in concreto: det nuvarande svenska högmässoritualet är organiskt ordnadt efter en bestämd tankegång, som bildar det sammanhållande bandet inom dess olika moment, och är därför uppbyggligt, nämligen för dem, som känna detta inre samband. Men den frågan kan ju med fog framställas, om ej det stora antalet genomsnittsåhörare stå ganska främmande för detsamma,[1] — en fråga, som visserligen ej fordrar mycken människokännedom att besvara. Men skulle det förhålla sig på här poneradt sätt, så blir det en uppgift att låta denna momentens inordning under ett helt ske på sådant sätt, att det därmed afsedda ändamålet verkligen vinnes. Den liturgiska konstruktionen har sålunda att söka låta det på detta område starkt framträdande traditionsmomentet komma till sin rätt, men i en form, som öfverenstämmer med den nutida generationens religiösa tanke- och känslovärld. (Exempelvis följer häraf önskemålet om flere alternativ att användas allt

---

[1] T. ex. den nuvarande öfvergångsformeln från inledningsorden till Confiteor ger en svagare motivering för detta senare moment, än som finnes i 1531 års mässa. — Den tanke, som ligger till grund för sammanställningen af Kyrie och Gloria, torde säkerligen vara för de flesta kyrkobesökare fördold, o. s. v.

efter olika förhållanden.) Liturgien bör sålunda ses från synpunkten af ett församlingsmässigt handlande med ett finalthalievtiskt syfte, där det traditionella momentet är regleradt af hänsyn till församlingens allmänt religiösa status.

I korthet må erinras om de fördelar, som medfölja denna allmänna systematiska ståndpunkt, som här blifvit utvecklad. Utgångspunkten har blifvit säkrare, än som kan ske i den logiskt deduktiva metoden, som, under allehanda olika formuleringar, går tillbaka till det dogmatiska kyrkobegreppet såsom den praktiska teologiens utgångspunkt, med däraf följande osäkerhet i systemet. Men dessa aprioriska konstruktioner har man undvikit genom den reella utgångspunkt, som utgöres af det kyrkliga handlandets begrepp, i den mening, som förut angifvits. Till den i sådant fall obehöfliga frågan om kyrkobegreppets definition, hvilken är den deduktiva metodens crux, kan man tillämpa VAUCHERS ord: »je prends donc l'Église comme un fait, sans la définir encore.»[1] Vidare är ur denna utgångspunkt genom analys vunnen en princip, som otvifvelaktigt genomgår alla funktionerna, och som utgör den norm, efter hvilken funktionernas anordning sker. Detta åter innebär, att principen får ett verkligt praktiskt värde, därför att den teleologiska synpunkten på det kyrkliga handlandet direkt pekar fram mot kommande uppgifter och därför innebär fordringar på nuvarande praxis, sedd från ändamålets synpunkt. Teorien ser nutiden i framtidens ljus och blir sålunda skickad att vara den kyrkliga lifsutvecklingens »Leitstern». På samma gång har den föregående analysen sökt tillgodose betydelsen af församlingsorganisationen med hvad däri ligger, äfvensom åt de vidtgående praktiskt-reformatoriska synpunkter, som sammanfattats i variabilitetslagens teoretiska formel, hvars betydelse i konkret praxis blifvit ofvan uppvisad genom tillämpning på enskilda discipliner. I en vetenskap, som vill vara praktisk och således direkt tjäna det konkreta lifvets utveckling — praktisk teologi är icke blott en teori »de praxi», utan i främsta rummet en teori

---

[1] VAUCHER, De la Théologie pratique, Paris, 1893, s. 69.

»ad praxin»[1] — får systemets praktiskt-regulativa innehåll en afgjordt större betydelse, än det formelt-systematiska krafvet, detta så mycket mer, som lifvet själft icke företer bilden af en regelbunden symmetri, utan af en s. a. s. språngvis skeende utveckling. I det föregående har ju ock påpekats olämpligheten, att, såsom ibland skett, — exempel SCHWEIZER, ZEZSCHWITZ — sätta krafvet på ett teoretiskt helgjutet system öfver lifvet och verkligheten. På denna grund blir frågan om funktionernas gruppering icke af samma vikt, som det kritiska fastställandet af de principiella förutsättningarna.

På grundval af de synpunkter, som här ofvan framförts, kommer den praktiska teologiens system att sönderfalla i tvenne hufvudafdelningar, nämligen en principiell och en speciell. Då nämligen allt kyrkligt handlande är inordnadt under förut angifna allmänna princip, hvilken därför blir systemets enhet, samt vidare detta handlande bygger på vissa allmänna förutsättningar och medel, så blir den principiella delen af den praktiska teologiens system en framställning af dessa handlandets förutsättningar och medel; till denna principiella del sluter sig en speciell framställning af handlandet i dess olika funktioner, under den ponerade enheten. Den första hufvuddelens innehåll blir sålunda församlingsorganisationens allmänna uppgift och anordning.

Då vidare begreppen församling och nådemedel här på det närmaste förenats med hvarandra, kommer den principiella delen äfven att fordra en allmän teori om nådemedlen, nämligen såsom förutsättningar för det kyrkliga handlandet och därmed såsom integrerande moment i församlingsorganisationen. Denna allmänna nådemedelsteori är icke detsamma som NITZSCHS didaktik; denna är ju en sammanfattning af de båda disciplinerna homiletik och kateketik, således en teori om allenast ordets nådemedel. Under hänvisning till den kritik af NITZSCH, som förut blifvit lämnad, kan ju konstateras, att ifrågavarande sammanfattning medför åtskilliga svårigheter, beroende på, att ordet ingår såsom ett

[1] När orden tas i detta sammanhang, få de ju en något annan betydelse än den, hvari NITZSCH använder dem.

medel i alla de speciella funktionerna, af hvilket förhållande ju den omständigheten delvis får sin förklaring, att den evangelisatoriska funktionen fattas under den didaktiska synpunkten såsom en modifierad katekes och homilia. Men ett visst berättigande ligger i denna sammanfattning af dessa funktioner till didaktik, därför att ordet ingår i dem båda, men ståndpunktens svaghet ligger däri, att det såväl teoretiskt riktiga som praktiskt nödvändiga krafvet på en principiell utredning af ordet såsom didaktiskt medel blifvit tillgodosedt vid framställningen af de konkreta funktionerna, hvarmed följt att systemet brutits sönder; dess rätta plats blir, såsom behandlande en i alla de speciella funktionerna ingående förutsättning, i den principiella del, som har till föremål dessa medel och förutsättningar, hvars konkreta tillämpning allt efter objektets olika beskaffenhet behandlas i den speciella delen. Men härvid är det en naturlig anordning, att denna principiella didaktik fattas under den vidare synpunkten af att vara ett moment i den allmänna teorien om nådemedlen och församlingen — nämligen från praktisk-teologisk synpunkt, således såsom förutsättningar för ett kyrkligt handlande. Med denna indelning anser sig förf. ha gjort rättvisa åt den riktiga tanke, som låg till grund för NITZSCHS upptagande i systemet af didaktiken såsom en särskild disciplin, men på samma gång ha undvikit den däraf följande osäkerheten i systemet.

Då vidare församlingsorganisationen gifvetvis har åtskilliga praktiska behof af rent yttre art, ingår häri framställningen om de heliga rummen och de heliga tiderna. Då nämligen det finala handlandet blifvit, som skett i det föregående, satt i nära förbindelse med nådemedlen såsom handlandets medel i primär mening, kan framställningen af rum och tider icke lämpligen subsummeras härunder och således icke föras till liturgiken, såsom sker hos ACHELIS. Ifrågavarande faktorer ha knappast något inre sammanhang med de liturgiskt fastställda formerna för församlingens gudstjänstfirning, ty i sådant fall — således om den ACHELISKA placeringen vore riktig —, skulle liturgien fordra vissa rum

och vissa tider, under det tvärtom liturgi mycket väl kan tänkas fristående därifrån; det är exempelvis ingen orimlighet att förena liturgi med negation af kyrkoår etc. Då det liturgiska handlandet är ett användande på särskildt sätt — nämligen i af kyrkan fastställda former —, af nådemedlen i kyrkohandlandets allmänna syfte, men detta icke med nödvändighet implicerar förut omnämnda faktorer, synes denna afdelnings placering under liturgiken endast vara en koncession åt verkligheten. Bättre torde vara, att anse rummen och tiderna såsom institutioner, framvuxna ur församlingens organisation och i närmaste förbindelse med denna, hvilket förhållande motiverar deras systematiska inordnande under den principiella delen om församlingsorganisationen.

Om vidare det kyrkliga handlandet i närmaste hand bestämmes såsom en församlingsbildande verksamhet med det principiella syfte, som förut angifvits, så inses lätt, att det kyrkliga lifvet kommer att förete en stor rikedom på uppgifter och former. Men under utvecklingens gång komma småningom vissa allmänna principer att vinna det allmänna erkännande, att de likasom kristallisera sig i fastställda och bestämda former.[1] Ur den allmänna teorien om församlingsorganisation framväxer sålunda teorien om kyrkans författningsbildande verksamhet, hvilken teori med vedertaget namn må kallas kybernetik. Koordinerad härmed blir den disciplin, som brukar benämnas diakonik, och hänvisar förf. därutinnan till den grundläggande framställning därom, som lämnats af HOLMSTRÖM.[2] Härmed är också angifvet, hvilken plats bör tillkomma det betydande kyrkliga arbete, som man brukar sammanföra under namnet »inre mission», den plats nämligen, som anvisades redan af WICHERN på Wittenbergerkyrkodagen år 1848: »es thut eins noth, dass die evangelische Kirche in ihrer Gesamtheit anerkenne: die Arbeit der inneren Mission ist mein». Ifrågavarande problem har knappast i den svenska kyrkan samma betydelse, som förhållandet är

[1] Till denna punkt hänvisar förf. till HOLMSTRÖM, Ev.-luth. församlingsvård, 1898, s. 46—47.

[2] HOLMSTRÖM, Kyrklig fattigvård, 1892.

inom den tyska kyrkan, delvis beroende därpå, att de sociala missförhållanden, som framdrifvit den inre missionen, framträdde skarpare i Tyskland än inom vårt land (Sverige är ju först nu på väg att bli ett industriland), samt att dessa missförhållanden möttes af en kyrka, som genom inre svaghet var oförmögen att själf organisera detta arbete. Sverige har däremot en starkare kyrkoutveckling, hvarför problemet knappast blifvit akut i samma grad som i Tysklands evangeliska kyrka.[1] Äfven om man i praxis kan tolerera och under vissa förhållanden och kyrkliga lägen med tacksamhet erkänna den inre missionen såsom en »provisorisk nödfallsåtgärd» (ZEZSCHWITZ), så har teorien ingen anledning att frångå sitt kraf på denna verksamhets kyrkliga karaktär.

Den praktiska teologiens speciella del blir ett bekräftande af den anordning, som med den genetiska metoden ligger närmast till hands. Då synpunkten i hela den föregående framställningen varit det kyrkliga handlandet såsom ett relationsbegrepp, kommer funktionernas anordning att vara betingad af den relation, hvari det kyrkliga handlandets objekt står till kyrkan i allmänhet och speciellt till den komplex af andliga realiteter, som innefattas i uttrycket: nådemedel—församling. Eller, med användande af förut använd terminologi: grupperingen är betingad af den olika grad, hvari objektet är non-K. Därvid kommer kyrkans i egentlig mening missionerande verksamhet att intaga första rummet, såsom riktad på ett objekt, som är för kyrkan alldeles främmande, och således endast potentiellt står i relation till henne; medlet för evangelisationen är ordets nådemedel, och denna verksamhet leder fram till dopet såsom sitt mål, hvarför dopet blir den naturliga skiljepunkten mellan evangelistik och kateketik. Den verksamhet, som faller inom kateketikens område, är sålunda byggd på dopets grund och afser att ställa

[1] I sammanhang härmed må påpekas, att uttrycket »inre mission» här i Sverige har (sådan termen i allmänhet brukas) en annan mening än enligt tyskt språkbruk: i vårt land synes »inre mission» vara helt enkelt = fri lekmannapredikan; åtminstone användes ordet så inom både Missionsförbundets och Fosterlandsstiftelsens kretsar.

sitt objekt in under församlingens allmänna organisation och sålunda leda fram till det andliga fullmyndighetstillstånd, som kännetecknar kommunikanten. Möjligheten att principiellt särskilja desse tvenne funktioner är sålunda gifven, därigenom att det kyrkliga handlandet, såsom, i vidsträckt mening, halievtiskt, ställts i närmaste förbindelse med nådemedlen och den omkring dessa ordnade församlingen. Med användande af samma synpunkt kan handlandet äfven vara ett sådant, som har till föremål de fullmyndiga församlingsmedlemmarne, betraktade antingen som en församling, hvilken såsom sådan uppbygges både genom det homiletiska och liturgiska ordet, eller såsom enskilda, hvilka i sådant fall äro föremål för det handlande, som heter själavård. Detta får i teorien sin motsvarighet däraf, att den speciella delens tredje moment sönderfaller i dels en allmän kultteori med sina tvenne discipliner, homiletik och liturgik; dels ock poimenik.

Denna systemets ordning är icke tillfällig, utan gifven med organisk nödvändighet ur principen, därför att ordningen är betingad af den i relationsbegreppet gifna graden af polaritet mellan relationens membra. På grund häraf bör den evangelisatoriska funktionen intaga främsta platsen; härmed är riktigheten erkänd af den tanke, som betonades af EHRENFEUCHTER, och som sedan utfördes af ZEZSCHWITZ, ehuru motiveringen blir något annorlunda, särskildt i jämförelse med den förre. Denna gruppering medger en progressivt fortgående utveckling under enheten, hvilket särskildt framträder vid en jämförelse med MOLL. Ty om, såsom denne antager, funktionerna äro till sin kvalitet antingen ordnande eller uppfostrande eller uppbyggande, så bli funktionerna grupperade efter synpunkter, som korsa hvarandra. Den kateketiska funktionen betraktas af honom från uppfostrans kategori, men den homiletiska från uppbyggandets, hvaremot ju kan invändas, att den homiletiska funktionen under vissa förhållanden kan vara uppfostrande, och den kateketiska uppbyggande. I hvilken grad det uppfostrande och det uppbyggande momentet ingår i den ena eller andra funktionen, kan icke med säkerhet afgöras; frågan härom är en spekulativ sub-

tilitet. Samma anmärkning kan riktas mot HARNACK, som söker ordna funktionerna under den dubbla synpunkten af kyrkan såsom »Heilsgemeinde» och kyrkan såsom »Heilsanstalt», hvarvid den homiletiska funktionen antages vara ett uttryck af den förstnämnda bestämningen, men den kateketiska af den senare; onekligt torde vara, att bägge dessa funktioner äro uttryck för en verksamhet af ett enhetligt subjekt, hos hvilket båda väsensbestämningarna organiskt ingå, och hvilket sålunda från båda dessa synpunkter är grund till alla funktionerna. En indelning, sådan som den Harnackska, måste leda till en splittring af systemet därutinnan, att principens dubbla moment, hvars inbördes samhörighet är omtvistlig, kommer att skarpt särskilja funktionerna under tvenne grundsynpunkter, hvarmed följer, att funktionernas inbördes sammanhang blir problematiskt. Ett liknande exempel på bristande systematiskt sammanhang lämnar GAUPP, som från sina förutsättningar skiljer kultteorien från teorien om kyrkotjänsten, hvaraf följer, att de homiletiska, pastorala och kateketiska funktionerna bilda en enhet gent emot den kultiska, ehuru erfarenheten otvetydigt pekar på det nära sambandet mellan den liturgiska och homiletiska funktionen. Ett system måste möjliggöra såväl att förena närliggande funktioner, som ock att särskilja dem från hvarandra i deras olikheter. Är GAUPPS system exempel på oriktig konstruktion i förra afseendet, så kan i det sistnämnda afseendet erinras om den betydande svaghet, som medföljer SCHWEIZERS m. fl. system, därutinnan, att de, på grund af sina förutsättningar, icke kunnat angifva någon säker gränslinie mellan den evangelisatoriska och kateketiska funktionen.

Den systematik, som här blifvit föreslagen, synes alltså ha följande fördelar: utgångspunkten är säkrare — detta gentemot MARHEINEKE, ZEZSCHWITZ, HARNACK, ACHELIS —; den häraf gifna principen är enhetlig — detta gent emot SCHWEIZER, MOLL, ZEZSCHWITZ, HARNACK, ACHELIS —; funktionernas ordning i systemet är organisk, dels sålunda, att samhöriga funktioner kunnat förenas, — mot GAUPP m. fl.

—, dels ock så, att funktionerna kunnat hållas i sär från hvarandra — detta mot SCHWEIZER m. fl.

Den praktiska teologiens system blir sålunda:

I) Principiell del: teorien om det kyrkliga handlandets förutsättningar och medel:

a) allmän teori om nådemedlen (inclusive principiell didaktik) och det kyrkliga ämbetet, samt teorien om församlingsorganisation (inclusive läran om kyrkliga rum och tider),
b) kybernetik (inclusive kyrkorätt),
c) diakonik.

II) Speciell del:

1) evangelistik = teorien om det kyrkliga handlande, hvars objekt är världen, såsom stående alldeles utanför kyrkan och församlingen.

2) kateketik = teorien om det kyrkliga handlande, hvars objekt är världen, såsom, på initiationssakramentets grundval, principiellt infogad i församlingen, i ändamål att genom kyrklig fostran leda densamma fram till kommunikantens fullmyndighetstillstånd.

3) teorien om det kyrkliga handlande, hvars objekt är den i församlingens fulla nådemedelsgemenskap stående världen, i ändamål att förvandla motsatsförhållandet till ett identitetsförhållande:

a) allmän kultteori,
   1) homiletik,
   2) liturgik,
b) poimenik.

Denna serie fortgår progressivt från den punkt, där det kyrkliga handlandet möter en för kyrkan främmande värld (evangelistik) genom det mellanstadium, där dess föremål redan principiellt, ehuru endast delvis, är inordnadt under församlingens nådemedelsorganisation (kateketik), fram till den relativa fulländning, där denna organisation har upptagit sitt

föremål i sig (kultteori och poimenik); seriens fortgång betecknar en fortgång i handlandets intensitetsgrad och slutar på den punkt, där motståndet hos objektet är minst. När detta motstånd alldeles upphört, eller när kyrkan förvandlat världen till kyrka, har också detta polaritetsförhållande, som är allt kyrkligt handlandes innersta lifsnerv, blifvit upplöst i ett identitetsförhållande. Men när så skett, har kyrkan uppnått målet för sin jordiska tillvaro.

Uppsala 1914. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B.